UNIVERSITY OF TORONTO
3 1761 00268173 2

Simon, Theodor
Derstellung der
Seinslehre Lotze's in ihrem
Verhaltnis zu der Herbarts

B
3298
R35S5

Digitized by the Internet Archive
in 2009 with funding from
University of Toronto

http://www.archive.org/details/darstellungderse00simo

Darstellung
der Seinslehre Lotze's in ihrem Verhältnis zu der Herbarts.

Inaugural-Dissertation

zur

Erlangung der Doktorwürde

der

hohen philosophischen Fakultät der Universität Leipzig

vorgelegt von

Theodor Simon,
Schloßprediger in Cottbus.

Leipzig-Reudnitz
Druck von Max Hoffmann
1892.

LIBRARY
UNIVERSITY OF TORONTO

B
3298
R355

Seinem hochverehrten Lehrer

dem Königlichen Gymnasialdirektor Dr. Schmieder

zu Schleusingen

in Dankbarkeit gewidmet

vom

Verfasser.

Lange Zeit wurde Lotze in den philosophischen Darstellungen als Anhänger der Herbartschen Lehre betrachtet, und trotz Lotze's eigener Verwahrung (in den Streitschriften Heft I.) geschieht dies teilweis noch heute. In vorliegender Abhandlung haben wir es uns nun zur Aufgabe gestellt, in einem Kernpunkte aller Philosophie, in der Lehre vom Sein, einen Vergleich zwischen Lotze und Herbart anzustellen, und in einer Entwicklung der Lotzeschen Seinslehre mit stetem Hinüberblick zum Seinsbegriffe Herbarts die Beziehungen bezw. Verschiedenheiten darzulegen, die in dieser Hinsicht zwischen beiden Philosophen obwalten.

Am natürlichsten wird sich unsre Besprechung gestalten, wenn wir zuerst die Herbartsche Entwicklung des Seinsbegriffes mit den daraus von ihm selbst gezogenen Folgerungen in kurzem für sich darstellen, sodann die Lotzesche Seinslehre mit Hervorhebung ihrer Beziehungen zur Herbartschen entwickeln.

I. Die Herbartsche Seinslehre.

Das „Sein" ist vom „Wirklichsein" und „Dasein" zu unterscheiden. Das Wirklichsein steht der optischen Täuschung, dem Traum, der Dichtung, dem leeren, willkürlichen Denken gegenüber. Es drückt nur das Gegebensein aus, womit noch nicht einmal ein Dasein ausgesagt wird. Das Dasein bedeutet ein Sein in einer Reihe mit Anderem, das auch da ist. Der Begriff des reinen Seins enthält dagegen nichts von einer Reihe und kann durch dieselbe weder gesetzt, noch hinwegge-

nommen werden. (Herb. Hartenst. Ausgabe IV. 67. 68). Die Formen der Erfahrung haften an der Empfindung, aber die Empfindungen sind nicht Dinge, sondern Zustände. Die Materie des Gegebenen besteht aus Empfindung. Also gegeben sind keine Dinge, sondern Zustände, nur Schein. Wenn aber nichts wäre, könnte auch nichts scheinen. Für jeden Schein müssen wir daher etwas setzen. Soviel Schein, soviel Hindeutung aufs Sein (IV, 69. 70). Gegenstände waren ursprünglich gesetzt worden. Diese Gegenstände werden derart bezweifelt, daß sie ganz verschwinden sollten. Sie verschwinden aber nicht. Die Setzung dauert also fort, aber sie ist darin verändert, daß das Gesetzte nicht mehr für einerlei gilt mit demjenigen, worauf sie ursprünglich gerichtet war. Die Qualität wird dem Zweifel preisgegeben. Das Gesetzte soll etwas Anderes, Unbekanntes sein. Hier bleibt blos der Begriff dessen übrig, dessen Setzung nicht aufgehoben wird. „Die bloße Anerkennung des Nichtaufzuhebenden nun ist der Begriff des Seins" (IV. 72). In der Empfindung ist die absolute Position vorhanden, ohne daß man es merkt. Im Denken muß sie erst erzeugt werden aus der Aufhebung ihres Gegenteils. Denn das Denken, losgerissen von der Empfindung setzt nur versuchsweise und mit Vorbehalt der Zurücknahme. „Auf diesen Vorbehalt Verzicht leisten, heißt etwas für seiend setzen." (IV. 78). Das Sein der Dinge kommt erst zum Vorschein in ihrem Gegensatz gegen das, was nicht ist, sondern bloß gedacht wird. Sind die Dinge nicht vielleicht Träume? Die Verneinung der Dinge, die in dieser Frage liegt, wird wieder verneint, und aus dieser doppelten Verneinung entsteht eine Bejahung, und diese Bejahung giebt den Begriff des Seins (IV. 74. 75). In der Frage nach dem Nichtsein oder Bildsein wird der Gegenstand als unwandelbar der nämliche betrachtet, ob er nun sei oder nicht sei. Blos die Art der Setzung soll sich ändern. Das Bild ist nur in mir und nichts an sich, nicht außer sich, nicht anderwärts. So ist das Sein die absolute Position (IV. 77. 78). Das Seiende bedarf also nach Herbart keinen Stützpunkt außer sich, an sich selbst steht es fest.

Weitere Forderungen, die der Begriff vom Sein von dem verlangt, dem er zukommen soll, finden sich in dem Abschnitt der Herbartschen Ontologie, der von der Qualität handelt (IV. 81 ff.):

Keine Negation und keine Relation dürfen in der absoluten Position mitgesetzt werden.

1. Satz: Die Qualität des Seienden ist gänzlich positiv und affirmativ, ohne Einmischung von Negationen.

2. Satz: Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach. Denn wäre sie mehrfach, hätte sie die Bestimmungen A und B, so wäre A ungenügend ohne B und B ungenügend ohne A. A und B würden gegenseitig von einander abhängig sein. Die ganze Setzung wäre relativ, kein Punkt wäre vorhanden, den die absolute Position treffen könnte. Auch die Einheit von A und B läßt sich nicht absolut setzen, denn dieser Begriff hätte Relation sowohl zu A als zu B. Auch müßten A und B schon vor der Einheit gesetzt sein und jedes vor dem Anderen. Auch läßt sich die Relation nicht dadurch entfernen, daß man die Einheit und den Zwiespalt etwa durch eine höhere Einheit verbände. Denn die höheren Einheiten würden sich allemal beziehen auf die niederen.

3. Satz: Die Qualität des Seienden ist allen Begriffen der Quantität unzugänglich. Denn wäre die Qualität ein Quantum, so würden sich darin Teile unterscheiden lassen. Diese Teile wären entweder getrennt und unabhängig voneinander, dann würde die absolute Position auf jeden dieser Teile fallen, und wir hätten nicht Ein Seiendes, sondern deren mehrere. Oder die Teile ständen in unauflöslicher Verbindung. Dann wäre die Qualität im Widerspruch gegen den schon gewonnenen 2. Satz vielfach, und die absolute Position wäre überhaupt nicht anwendbar.

4. Satz: Wie vieles sei, bleibt durch den Begriff des Seins völlig unbestimmt, da der Begriff des Seins ein allgemeiner Begriff, und in der Forderung der absoluten Setzung durchaus keine positive Hinweisung auf die Natur des zu setzenden Gegenstands enthalten ist.

Herbart ahnt die Einwürfe, die gegen seine strenge ab-

solute Position zu machen sind: indem sie alle Relation ausschließt, isoliere sie das Seiende und entziehe es der allgemeinen Verkettung der Dinge. Und er läßt sich herbei zu eigentümlichen Beschränkungen des bisher Gewonnenen, deren Bedeutung noch unten zu besprechen ist: „Sehr willig werden wir einräumen, daß eben deshalb die absolute Position durchaus keinen höheren Wert hat, als den eines abstrakten Begriffs, der erst durch nähere Bestimmung brauchbar wird." „Und abermals werden wir sehr gerne einräumen, daß wir zur absoluten Position gar nicht einmal berechtigt wären, wenn wir nicht schon im Begriffe ständen, sie durch die relative zu ergänzen." (IV. 92). Noch stärker drückt er sich IV, 615 aus: „Das bloße Sein ist ohne die Wirklichkeit des Geschehens lediglich eine Abstraktion, welche in das Nichts der Hirngespinste zurücksinkt." Nötig gemacht wird die Umbiegung des Seinsbegriffs durch das Problem des Dings mit vielen Merkmalen, das sich ihm in die zwei Probleme zerlegt:

1. Das Problem der Inhärenz (gleichzeitige verschiedene Merkmale), und 2. das Problem der Veränderung (zeitlich successive verschiedene Merkmale).

Das Ding mit vielen Merkmalen ist ein widersprechender Begriff, sei es, daß man es als den Besitzer der vielen Merkmale betrachtet, denn dann würde das verschiedenfache Besitzen verschiedene Qualitäten des Dinges involvieren. Als Ein Seiendes aber hat es bloß Eine Qualität. Oder sage man, die Accidenzen inhärieren der Substanz, so liegt der Widerspruch darin, daß die vielen relativen Positionen der Merkmale gleich sein sollen der Einen absoluten Position der Substanz. Ja eine Substanz A mit nur einem Merkmal a ist schon ein Widerspruch, denn A steht dann in Relation zu a und kann ohne dies nicht sein, ist also kein absolut Seiendes. Da nun der Schein der Vielheit der Merkmale nicht aus Einem Seienden zu erklären ist, so muß in den „Zusammen" der realen Wesen sich etwas ereignen, woraus dieser Schein resultiert, oder ohne Kausalität keine Substanzialität. (IV, 98 ff.).

Die Veränderung eines Dinges kann man zu erklären suchen durch Annahme 1. äußerer Ursachen 2. innerer Ursachen

3. absoluten Werdens. 2 und 3 führen auf Widersprüche, denn hier müßte das absolute Was des Seienden ursprünglich als sich selbst negierend gedacht werden. 1 trägt auch einen Widerspruch in sich; denn die Ursache muß im Wirken sich selbst verändern. Diese Veränderung bedürfte schon vorher einer Ursache und so fort ins Unendliche. Dies ist wiederum ein Widerspruch. Doch ist diese Annahme einer Verbesserung fähig. (116 ff.).

Die Brücke vom absoluten Sein zum Geschehen glaubt Herbart nun mit der Annahme der „zufälligen Ansichten" gefunden zu haben. Wie mehrere Töne, obgleich jeder für sich ist, was er ist, doch einander mehr oder weniger verwandt oder entgegengesetzt sind, so muß man die Qualitäten der einfachen Wesen nicht alle qualitativ gleich, sondern verschieden annehmen, und kann sich von ihnen solche zufällige Ansichten bilden, von denen zwar jede eine Mehrheit von Bestimmungen ausdrückt, die aber zusammen der einfachen Qualität gleichgelten. Z. B. das einfache A werde zerlegt in $\alpha+\beta+\gamma$, B in $m+n-\gamma$. Dann würde bei der Zusammenfassung beider γ verschwinden, und es würde übrig bleiben $\alpha+\beta+m+n$. Die einfache Qualität aber hat in Wahrheit keine Teile, $+\gamma$ und $-\gamma$ heben sich in Wirklichkeit nicht auf, sondern sie widerstehen einander. Dieser Widerstand gegen eine Negation oder die Selbsterhaltung ist aber das Neue, was geschieht bei dem „Zusammen" der absolut Seienden. Vorausgesetzt muß natürlich dabei werden, daß die Qualitäten konträr und nicht disparat sind. (IV, 130 ff.).

II. Die Lotzesche Seinslehre in ihren Beziehungen zur Herbartschen entwickelt.

Treten wir an eine Betrachtung des Begriffs vom Sein, wie er bei Lotze hervortritt heran, so finden wir, hauptsächlich im 1. Teil der Metaphysik, der Ontologie und in den entsprechenden Teilen seiner anderen Werke, die Rede von einem „Sein" der Dinge, denen zunächst nach seiner Darstellung ein

Sein in einem wahren, wirklichen Sinne zuzukommen scheint. Später aber wird diesem „Sein der Dinge“ ein „wahrhaftes Sein“, das „Sein des Absoluten“ gegenüber gestellt. Wir sehen uns genötigt, diese beiden Arten des Seins, da sie schon nach vorläufigem Augenschein nicht unter eine Einheit zu bringen sind, getrennt zu halten, und sie, wie es auch der Darstellung bei Lotze entspricht, jeden für sich zu erörtern.

Die Darstellung von II gliedert sich also in 2 Hauptteile:

A. vom Sein der Dinge.

B. vom Sein des Absoluten.

A. Vom Sein der Dinge.

a. Wir müssen zunächst hervorheben, daß die Begriffe: Wirklichkeit und Dasein bei Lotze in einem anderen Verhältnisse zu dem Begriff des Seins stehen, als bei Herbart. Wirklichkeit ist ein dem Sein übergeordneter Begriff, der die Begriffe des Geschehens, Bestehens, Geltens als dem Sein koordinierte Begriffe unter sich faßt. „Wirklich nennen wir die Ereignisse, welche geschehen im Gegensatz zu denen, welche nicht geschehen, wirklich die Verhältnisse, welche bestehen im Vergleich mit denen, welche nicht bestehen, wirklich wahr einen Satz, welcher gilt im Gegensatz zu dem, dessen Geltung noch fraglich ist.“ (Met. 3, Log. 511). So ist der Begriff der Wirklichkeit rein umgrenzt, während es bei Herbart nicht hervorgehoben wird, ob er auch das Gelten und Bestehen darunter fassen würde. Er scheint sich ihm vielmehr nur auf das Gegebensein des Augenscheins in der Dingwelt zu beziehen, der dadurch, daß er als „wirklich“ bezeichnet wird, aus der „Klasse der optischen Täuschung, des Traums, der Dichtung, des leeren, willkürlichen Denkens“ herausgehoben werden soll. (IV, 67), Vgl. IV, 19: „Nun ist aber alles Wirkliche, das wir vorfinden, gewiß oder wahrscheinlich ein Ding mit mehreren und veränderlichen Merkmalen.“

Betreffs des Begriffes des Daseins wird es sich finden, daß das Lotzesche Sein eben das ist, was Herbart Dasein nennen würde. Doch braucht Lotze auch letzteren Ausdruck hin und wieder ganz im Herbartschen Sinne. Mikr. II 160:

„Das Dasein ist eine in ihrem Zustandekommen unbegreifliche Setzung", „die thörichte Frage nach der Maschinerie des Daseins". Met. 36: empirisches Dasein. Von einer Verwechslung der Begriffe des Seins und Daseins, deren sich Lotze nach Flügel (Zschr. f. ex. Phil. VIII, 38) schuldig gemacht haben soll, kann man wohl nicht sprechen, eben deshalb, weil Lotze ein Sein der Dinge, das noch hinter dem Dasein stünde, hier nicht anerkennen will und mit Bewußtsein das Sein der Dinge nur in dem bestehen läßt, was die Herbartsche Schule mit Dasein bezeichnet.

Nach dieser vorläufigen Abgrenzung des Seinsbegriffs gegenüber verwandten Begriffen gehen wir auf ihn selbst ein.

Met. 101 stellt Lotze eine sehr weite Fassung des Begriffs vom Sein auf: „Nennen wir nun Sein wie es der Metaphysik ansteht, nicht die leere Position, die auf einen Inhalt fallen könnte, sondern die erfüllte und völlig bestimmte Wirklichkeit, in welcher bereits mitgedacht wird, worauf sie gefallen ist". Er faßt also hier unter dem „Sein" sowohl die Existenz als die Essenz des Dinges. Doch, haben wir Lotzes Ausdrucksweise an diesem Ort nicht misverstanden, so ist der Seinsbegriff, den er sonst voraussetzt, wo er vom Sein der Dinge redet, ein anderer. Es ist der allgemeine formale Begriff des dinghaften Seins, den wir hier zu behandeln haben, wie ihn Lotze Grdr. d. M. 11 herausstellt: „Wir beginnen mit dem Begriffe des Seins, welcher die den Dingen zukommende Art der allgemeinen Wirklichkeit bezeichnen soll." Unsere Untersuchung hier im Teil A bezieht sich also auf den Begriff des Seins, der die Form der Wirklichkeit ausdrückt, welche die Dinge zu Dingen macht. Der Inhalt wird blos da heranzuziehen sein, wo er von Belang für die Fassung des allgemeinen Begriffs vom Sein wird.

Wir fühlten die Schwierigkeit, die es Herbart macht, von seinem absoluten Sein die Brücke zu finden hinüber zum Geschehen. Lotze läßt alle diese Schwierigkeiten hinter sich, indem er sich mit kühnem Schwung auf die andere Seite des Ufers versetzt, jeden Rest einer Isolirtheit des Seienden aufgibt und einfach das „Sein" = „Stehen in Beziehungen" behauptet.

Selbstverständlich sind, wenn man Beziehungen unterscheidet, die unser verknüpfendes Denken schafft, und Beziehungen, die zwischen den Dingen selbst, auch ohne Hinzukommen des Denkens bestehen, unmittelbar nur die Letzteren von Lotze gemeint (Mikr. III, 474). Die Relationen, die Herbart ängstlich von seinem Sein fernzuhalten sucht, sind also für Lotze gerade das Wesentliche im Begriff des Seins.

Verfolgen wir Lotzes Entwickelung des Begriffs vom Sein als Stehens in Beziehung. Met. 27: „Ein alter philosophischer Gedanke ist der Gegensatz des wahrhaften und des unwahrhaften Seins. Als Kennzeichen des wahrhaften Seins gelten: Unabhängigkeit, nicht nur von uns, sondern auch von allem Anderen, Einfachheit und veränderungsloses Bestehen in sich selbst". Das sind ersichtlich die Bestimmungen, die Herbart seinem Seienden gibt. Lotze dagegen meint, daß diese Bestimmungen nur Kennzeichen seien, die auch anderen Wirklichkeitsformen zukommen und das Sein deshalb nicht definieren können. Unabhängigkeit von unserem Vorstellen schreiben wir auch jeder Wahrheit zu, Unabhängigkeit von allem Anderen behaupten wir nicht von allen, aber von vielen Wahrheiten. Einfachheit kommt jeder sinnlichen Einzelempfindung rot, süß, zu. Unzugänglich der Veränderung ist die Ideenwelt, die wir als ewig gültig, aber nicht seiend der Wirklichkeit entgegensetzen. Was das Sein selbst ist, oder wodurch ein unabhängig, einfach und beharrlich Seiendes sich vor dem unwirklichen Denkbild desselben unabhängigen, einfachen und beharrlichen Inhalts auszeichnet, ist damit noch nicht gesagt. Lotze geht nun, ähnlich wie Herbart, auf das Verhältnis der Empfindungen zum Sein ein, und wie dieser erkannte, daß Empfindungen nur Zustände, keine Dinge, sondern nur Hinweise auf Dinge sind, so erkennt auch Lotze es an, daß die Empfindung nur Mittel ist, das Sein der Dinge wahrzunehmen, und daß das Sein erst die Wahrnehmung möglich mache. So entsteht also die Aufgabe, das Sein unabhängig von unserem Empfundenwerden, also überhaupt von uns unabhängig vorzustellen. Der gewöhnliche Verstand (Met. 25: selbstwüchsige Ontologie) hilft sich, indem er als das unabhängige Sein der Dinge ihr

„Stehen in Beziehungen" annimmt. Denn sie werden, auch wenn sie aus aller Wahrnehmung verschwunden sind, doch fortfahren, in denselben Verhältnissen zu stehen, wie vorher. In ihren Wechselwirkungen wird ihr von der Empfindung unabhängiges Sein bestehen (Met. 27. 32.), oder das Sein der Dinge ist gleichbedeutend mit einem Stehen in wechselseitiger Beziehung (Gr. d. M. 11; Mikr. 466 ff).

Freilich ist es sehr fraglich, ob der „gewöhnliche Verstand" dieses Auskunftsmittel notwendig wählen würde. Uns scheint es, als ob das oberflächliche Denken des gewöhnlichen Lebens, wenn es sich nicht die tieferen Schwierigkeiten des Problems klar gemacht hat, unbedenklich auch einem ganz isolirt stehenden Ding, wenn es aus der Wahrnehmung verschwunden wäre, die Möglichkeit des Seins zugestehen würde, daß also keineswegs in dem naturwüchsigen Seinsbegriffe von vornherein ein Stehen in Beziehungen involvirt, geschweige denn, daß dem gewöhnlichen Verstand überhaupt „Sein" = „Stehen in Beziehung" wäre. Doch nehmen wir mit Lotze an, es verhalte sich so, und hören wir seine weitere Darlegung, die sich auf die Seite dieses Seinsbegriffs stellt.

b. „Hiergegen hat die philosophische Spekulation stets eingewandt, in Beziehungen könne nur das stehen, was vorher ist, und man müsse deshalb das „reine Sein" der Dinge, als eine völlige Beziehungslosigkeit von dem „empirischen" Sein unterscheiden, in welches sie sekundär durch Eintritt in bestimmte Beziehungen geraten". (Gr. d. M. 11/12; Met. 32 ff.) Man erkennt in diesem bekämpften reinen Sein das Herbartsche absolute Sein, und das empirische Sein ist das Herbartsche relative Sein, durch welches das absolute Sein zur Erklärung der vorhandenen Wirklichkeit mußte ergänzt werden.

Gegen die Annahme eines reinen oder absoluten Seins der Dinge polemisirt Lotze in mehrfachen Wendungen:

„So lange wir das Sein der Dinge in ihren Beziehungen zu einander fanden, besaßen wir eben in diesen Beziehungen etwas, wodurch sich das Sein der Dinge von ihrem Nichtsein unterscheidet. Abstrahieren wir jedoch von allen Beziehungen und versuchen dann noch ein Sein der Dinge fest zu halten,

so ist uns nicht mehr angebbar, wodurch sich dieses Sein vom Nichtsein unterscheidet. Denn ein völlig beziehungsloses Ding würde nirgends und niemals sein, nichts wirken und nichts leiden. Das wäre aber genau die Aussage, die man auch von einem Nichtseienden machen müßte". Indem wir also die Wirklichkeit der Dinge in diesem reinen Sein suchten, haben wir sie gesucht in etwas, was wir selbst vom Nichtsein nicht unterscheiden können, also jedenfalls einen Fehler begangen. (Gr. d. M. 11/12; Met. 33. 34; Mikr. III 467.)

Dieser Beweis hat sein Material aus den Rüstkammern Hegels entnommen. Vgl. Encyclopädie § 39: „das Absolute ist das reine Sein" und § 40: „dies reine Sein ist nun die reine Abstraktion, damit das absolut-negative, welches gleichfalls unmittelbar genommen das Nichts ist". Doch benutzt Hegel dies Resultat nicht, um den Begriff des reinen Seins als falsch darzulegen, sondern er bewahrt den Gegensatz beider auf und findet ihre Einheit im Werden (§ 41). Mag man nun auch in einer späteren Stufe der Gedankenentwickelung Lotze zustimmen, daß alle seienden Dinge in Beziehungen stehen, so scheint uns doch dieser von Lotze gegen die Möglichkeit eines reinen Seins herbeigeholte Grund nicht stichhaltig.

Im Begriff des reinen Seins liegt die Verneinung jeder Beziehung, worin, soweit außer uns Liegendes in Betracht kommt, implicite für uns die Unmöglichkeit gegeben ist, etwas über jenes Sein auszusagen. Denn alle unsre Beschreibungen eines Dinges laufen ja darauf hinaus, seine Beziehungen und sein Verhalten in Beziehungen mit Anderem zu schildern. Mit dem Nichtsein hat das reine Sein nur das gemeinsam, daß sich von Beiden keinerlei positive Beschreibung oder Definition geben läßt. Dadurch daß von Beiden Gemeinsames negiert wird, ist noch lange nicht ihre Identität gegeben. Y ist non A, non B, non C ꝛc. Nihil ist auch non A, non B, non C, aber deshalb ist Y nicht = Nihil. (Vgl. den Unterschied den die Scholastiker nach Aristoteles machten zwischen einem nihil privativum [materia inhabilis et rudis] und nihil negativum [negatio omnis entitatis]).

Lotze zieht selbst den Anfang der Hegelschen Logik in die

Erörterung über das Sein der Dinge hinein, wo Hegel das reine Sein = Nichtsein findet und es Hegeln von Lotze verdacht wird, daß er die falsche Definition des Absoluten beibehält. (Gr. d. M. 12). So werde es verziehen, wenn auch hier schon das Absolute Lotzes, dessen Behandlung erst dem 2. Hauptunterteil angehört, herangezogen wird, um zu erweisen, daß auch für Lotze ein reines Sein nicht geradezu ein Nichtsein heißt. Alle jene negativen Bestimmungen, die Lotze als die Zeichen des Nichtseins betrachtet, fallen dort auf sein absolut Seiendes. Das Absolute fällt nicht unter die Anschauungsformen Raum und Zeit, es ist also an keinem Punkte des Raums und der Zeit. Die Beziehungen nach außen sind bei ihm unmöglich, denn außer ihm ist nichts. Wenn Lotze nun dieses Sein nicht mit dem Nichtsein zusammen fallen läßt, so hat er auch hier beim Sein der Dinge kein ersichtliches Recht, ein reines Sein von vornherein zu verwerfen als identisch mit dem Nichtsein.

Lotze würde wahrscheinlich die innere Lebendigkeit seines Absoluten als positive Bestimmung des Seins desselben ins Feld führen. Wenn aber dies sein Absolutes ohne äußere Beziehungen eine innere Lebendigkeit entfalten kann, was läßt sich Stichhaltiges wenigstens gegen die Möglichkeit einer ähnlich gearteten inneren Lebendigkeit absolut seiender Einzeldinge sagen, die wir freilich mangels aller Beziehungen nach außen nicht in positive Beschreibungen fassen könnten. Solche positive Bestimmungen, die uns in Anbetracht äußerer Dinge fehlen, würden wir aber für unser eigenes geistiges Sein besitzen. Ist nun ein Zustand denkunmöglich, wo unsre Seele allen äußeren Beziehungen entrückt mit dem Schatze ihrer Erfahrung in der Einsamkeit des reinen Seins dennoch ein reiches Leben führen könnte? Zwar der Erfahrungsschatz wäre nur durch Beziehungen nach außen gewonnen, aber ein unendlicher Spielraum der Verarbeitung dieser Erfahrungen wäre doch ohne Fortsetzung der Beziehungen nach außen möglich. Ist es doch Lotzes eigene Ansicht, daß alle die feineren Komplikationen unserer geistigen Welt, ja schließlich alles, was denken heißt, im Innenleben der Seele, ohne notwendige Fortsetzung der äußeren Beziehungen vor sich geht (Mikr. II, 153).

Hegel berührt auch diesen Einwand, den man gegen die bloße Negativität des reinen Seins erheben kann. § 41: „Man kann diese Negativität etwa als Unbestimmtheit eines Positiven nehmen." Jedoch er sucht diesen Einwand zu entkräften: „aber das Positive ist eine Bestimmtheit, die gleichfalls aufgehoben werden soll". Und innerhalb des Hegelschen Gedankenkreises ist dies richtig. Hier darf das absolute Sein keinerlei Bestimmtheit aufweisen, denn omnis determinatio est negatio, das Positive aber ist in der That eine Bestimmtheit. Für Lotze indes fällt dieser Hauptgrund, das reine Sein ins Nichtsein versinken zu lassen, hinweg; denn er erkennt den spinozistischen Grundsatz in dieser Weise nicht an (R. Ph. 57/58). Auch wäre er hier belanglos und wird von Lotze gar nicht herbeigezogen, wo es sich ja nur um die Frage der Möglichkeit eines reinen Seins von Einzeldingen, nicht einer unendlichen Substanz handelt.

Ein Zweites hält Lotze dem Begriff vom reinen Sein entgegen: Er sei eine bloße Abstraktion.

Wir halten fest, daß die Beziehungslosigkeit das rein Seiende nicht in das Nichts zurücksinken lassen würde, sondern daß dieser erste Gegengrund Lotzes nichts Stichhaltiges gegen die Möglichkeit eines reinen Seins vorgebracht hat. Wir folgen nun aber Lotze weiter, der uns bei diesem zweiten Gegengrund in die Wirklichkeit der uns bekannten Dinge führt, die alle unbestritten in Beziehungen stehen, und die Wahrheit, daß wir aus ihnen freilich das reine Sein nur abstrahierend gewinnen können, in die viel weitergehende Behauptung verwandelt: Das reine Sein sei überhaupt nichts als eine unwirkliche Abstraktion.

Seine Darstellung (Met. 35/36; Mikr. III, 468; G. d. M. 13/14) ist folgende:

Er bezweifelt keineswegs die Rechtmäßigkeit der Bildung dieses Begriffes, sondern nur die Zulässigkeit des metaphysischen Gebrauchs desselben. Aus dem Gesamtinhalt einer Vorstellung, durch welche wir eine Thatsache der Wirklichkeit denken, scheidet unsre zergliedernde Abstraktion leicht Einzelvorstellungen aus, welche zulässig und richtig sind, sofern sie im weiteren Verlaufe des Denkens mit Anderen verknüpft zu

Folgerungen führen, die mit dem Thatbestand der Wirklichkeit wieder zusammentreffen, während sie an sich doch keine Gültigkeit derart haben, daß sie ohne solche Verknüpfung für sich irgend eine Wirklichkeit bezeichnen können. So zergliedern wir die Vorstellung der Bewegung eines Körpers, lassen die Vorstellung des Körpers hinweg und heben die Bewegung allein hervor. Wir zergliedern noch weiter und erzeugen die Begriffe der Geschwindigkeit und Richtung, lauter an sich gültige Begriffe, die aber nichts Wirkliches für sich bedeuten, ohne daß man die Bestandteile der ursprünglichen Vorstellung wieder ergänzt. Zu diesen Abstraktionen gehört auch das reine Sein. Er ist eine völlig legitim gebildete Abstraktion welche das Gemeinsame zu umfassen sucht, was in vielen Beispielen des Seins als Unterschied vom Nichtsein liegt. So wenig Bewegung an sich ohne Richtung und Geschwindigkeit geschehen kann, ebenso kann das reine Sein nicht in Wirklichkeit so für sich vorangehen oder zu Grunde liegen, daß erst sekundär das mannigfach bestimmte empirische Dasein daraus flösse. Nur latent in den empirischen Daseinsformen ist es vorhanden. — So weit Lotze.

Versuchen wir nun analog jenem Beispiel von der Bewegung das Verhältnis zwischen den Begriffen des reinen Seins, des empirischen Seins und des Stehens in Beziehungen zu zergliedern. Das empirische Sein ist doch wohl das Begriffsganze, aus dem die Abstraktionen gezogen sind, und das der Bewegung im obigen Beispiel entspräche. Das reine Sein ist nun nach Lotze doch wenigstens eine „legitime" Abstraktion. Subtrahieren wir dieses reine Sein vom Begriffsganzen, ziehen wir es aus ihm heraus, so bleibt als Residuum nichts Andres, als das Stehen in Beziehungen. So lange der Grundsatz gilt: das Ganze kann nicht dem Teile gleich sein, so lange kann auch Lotze nicht behaupten, das empirische Sein sei gleich dem Stehen in Beziehungen. Vielmehr ist empirisches Sein = reines Sein + Stehen in Beziehungen. Ist der Begriff des reinen Seins, wenn auch nur als Abstraktion, legitim gebildet, so ist es zum mindesten eine Ungenauigkeit des Ausdrucks, Sein als gleichgeltend dem Stehen in Beziehungen zu brauchen.

Freilich wird auch die Legitimität des Begriffs „reines Sein“ wieder von Lotze in Frage gestellt, denn Met. 42 heißt es: er führe nur mit Unrecht den Namen eines Seins.

Lotze wiederholt und moduliert die Einwände gegen ein reines Sein noch in anderen Formen. Seine weitere Bekämpfung dieses Begriffs knüpft an die Ausdrücke Position und Bejahung an, die Herbart in dem Bestreben braucht, seinen Seinsbegriff durch Beleuchtung von verschiedenen Seiten verständlicher zu machen.

Hören wir zuerst, was Lotze gegen die Bezeichnungen: Bejahung, Affirmation einzuwenden hat (Met. 38, Gr. 13): „Man kann nicht etwas schlechthin, sondern nur den Inhalt eines Satzes bejahen, nicht ein Subjekt, sondern nur an dem Subjekte sein Prädikat. Nun ist es psychologisch sehr begreiflich, daß man von jeder Handlung des Bejahens ein Ergebnis erwartet, welches dem Denken gegenständlich und bleibend gegenübersteht, während das Verneinen die entgegengesetzte Erwartung einschließt, etwas werde verschwinden, was vorher ihm gegenüberstand. Ganz natürlich werden wir daher zu der Täuschung verführt, als läge in der Absicht und dem guten Willen der Bejahung eine schöpferische Kraft, die, wenn sie auf kein bestimmtes Prädikat gerichtet, sondern schlechthin ausgeübt werde, dies allgemeine und reine Sein erzeuge, das allem bestimmten Sein zu Grunde läge; aber in der That bringt die Bejahung das Prädikat nicht hervor, auf welches sie fällt, sie könnte ebensogut das Nichtsein behaupten. Das gesuchte Sein der Dinge kann daher nicht in ihrer Bejahung schlechthin, sondern nur in der Bejahung ihres Seins gefunden werden.“ Grdr. d. M. 13: „Die (Position und) Affirmation erfordert, wenn sie verständlich sein soll, nicht einen, sondern zwei Beziehungspunkte. Man kann nicht ein Ding a schlechthin bejahen, sondern nur an dem a ein Prädikat b.“

Man möchte zunächst annehmen, diese Polemik sei nicht gegen Herbart gerichtet, denn offenbar ist das nicht die Meinung Herbarts, daß wir das Sein der Dinge durch unsre subjektive Bejahung erzeugen. Aber der Zusammenhang dieses ganzen Gedankenkreises und vor Allem Anklänge an die Herbartsche

Ausdrucksweise machen doch augenscheinlich, daß die Spitze dieser Erörterungen gegen Herbart gekehrt sein soll: Vgl. Herbart: „Die Gegenstände werden derart bezweifelt, daß sie ganz verschwinden sollten. Sie verschwinden aber nicht“ und Lotze: „Das Verneinen schließt die Erwartung ein, es werde etwas verschwinden, was vorher dem Denken gegenüberstand.“ Herbart: „Es entsteht eine Bejahung und diese giebt den Begriff des Seins — Die Anerkennung des Nicht Aufzuhebenden ist der Begriff des Seins“ und Lotze: „Man erwartet von jeder Bejahung ein Ergebnis, welches dem Denken gegenständlich und bleibend gegenübersteht.“

Aber, daß Herbart überhaupt den Ausdruck „Bejahung“ braucht, entspringt nur seinem Bestreben, durch die verschiedenste Ausdrucksweise den Leser zur deutlicheren Auffassung dessen zu führen, was er meint. Weit ist er davon entfernt, die Dinge *selbst* zu bejahen und zu erwarten, daß sie dadurch eine Gegenständlichkeit gewinnen, die sie vorher nicht hatten, sondern es wird, wie Lotze es fordert, wirklich nur etwas *an* den Dingen bejaht. Die Bejahung entstand bei Herbart aus einer doppelten Verneinung. Die Frage wird aufgeworfen: Sind die Dinge vielleicht Träume? Und in dieser Frage liegt eine Verneinung der Dinge. Denn Träume sind keine selbständigen außer mir vorhandenen Dinge, sondern nur meine Zustände, die nicht von mir unabhängig und mir gegenüber selbständig sind. Wird also die Frage, ob die Dinge Träume sind, verneint, so wird damit von den Dingen behauptet, sie sind mir gegenüber selbständig, von mir unabhängig. Das ist die „Bejahung“, nicht die Bejahung eines Subjekts (a), sondern die Bejahung des Prädikats der Selbständigkeit (b) an dem Subjekte (a) des Dinges.

Auch der Ausdruck „*Position*“ wird zuweilen dem der Affirmation und Bejahung gleich gebraucht, wie Lotze Met. 38 anführt, und wird in dieser Bedeutung durch die zuletzt aufgeführte Polemik Lotzes mitbekämpft.

In dem spezielleren Sinne, den diese Ausdrücke im Herbartschen Wortschatz haben, wo Herbart von absoluter Position als unbedingter „Setzung“ redet, wendet Lotze seine Polemik noch etwas anders.

Met. 37: „Setzung oder Position in ihrem eigentlichen Sinne verlangt nicht nur die Angabe dessen, was gesetzt wird, sondern auch etwohin muß dies gesetzt werden, in irgend einen Ort, in irgend eine Lage, die das Resultat der Setzung ist, und die Geschehene von der nicht Geschehenen unterscheidet; man würde sich also kurzer Hand wieder zur Angabe von Verhältnissen zurückgewiesen finden, um dieser Setzung, dem reinen Sein, den Sinn zu geben, durch den sie sich von der Nichtsetzung, dem reinen Nichtsein unterschiede."

Es kommt bei Lotze mehrmals vor, daß er einen vom Gegner gebrauchten Ausdruck preßt und ihn durch Zurückführung auf seine ursprüngliche konkrete Bedeutung für ungeeignet hinzustellen sucht. Aber es ist der Schulsprache wohl zu gestatten, wenn sie Ausdrücke der gewöhnlichen Sprache gebraucht und ihnen einen etwas anders fixirten Sinn zu Grunde legt, da eben doch die Umgangssprache nicht geradezu für den philosophischen Gebrauch ausgebildet ist. Vorauszusetzen ist nur, daß genau bestimmt wird, welcher Sinn hier innerhalb der Schule mit einem Ausdruck verbunden werden soll. Lotze selbst bedient sich dieser Freiheit in ausgedehntem Maße. Mit ähnlicher Akribie könnte man Lotzes Begriff der Wirklichkeit angreifen, da er Wirklichkeit nicht bloß den Dingen, sondern auch den Verhältnissen und Wahrheiten zugesteht. Man könnte in seiner Weise sagen: Wirklichkeit ist abgeleitet von Wirken, wirklich ist, was zum Wirken fähig ist, also gebührt die Wirklichkeit nur den Dingen. In ähnlicher Weise macht sich Lotze desselben schuldig, was er hier an Herbart bekämpft, wo er das Wesen des Dinges als ein „Gesetz" bezeichnet und doch von gar vielem abstrahieren muß, was sonst zum Begriff des Gesetzes gehört, um einen für seine Zwecke brauchbaren Begriff zu erhalten.

Den Ausdruck „Position" haben wohl beide Gegner von Kant übernommen, und nehmen wir in Anknüpfung an diesen Terminus die Gelegenheit wahr, die Stellung Beider, soweit sie bis jetzt herausgetreten ist, gegenüber dem Seinsbegriffe Kants zu betrachten.

Kant sagt in seiner Widerlegung des ontologischen Beweises: „Sein ist offenbar kein reales Prädikat, d. i. ein Begriff

von irgend etwas, was zu dem Begriffe eines Dinges hinzukommen könnte. Es ist blos die Position eines Dinges oder gewisser Bestimmungen an sich selbst. Im logischen Gebrauch ist es lediglich die Kopula eines Urteils. Nimmt man aber das Subjekt mit allen seinen Prädikaten zusammen und sagt von ihm: Es ist, so setzt man kein neues Prädikat zum Subjektsbegriff hinzu, sondern nur das Subjekt an sich mit allen seinen Prädikaten und zwar den Gegenstand in Beziehung auf einen Begriff. Beide müssen genau einerlei enthalten, das Wirkliche enthält nichts mehr als das Mögliche, 100 wirkliche Thaler nicht das mindeste mehr als 100 mögliche, sonst würde nicht eben dasselbe, sondern mehr existieren, als ich im Begriffe gedacht habe, und ich könnte nicht sagen, daß gerade der Gegenstand meines Begriffes existiere. Bei Gegenständen der Sinne kann die Existenz des Dinges nicht mit dem bloßen Begriffe des Dinges verwechselt werden. Denn durch den Begriff des Dinges wird der Gegenstand nur mit den allgemeinen Bedingungen einer möglichen empirischen Erkenntnis überhaupt als einstimmig, durch die Existenz aber als in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten gedacht; da denn durch die Verknüpfung mit dem Inhalte der gesamten Erfahrung der Begriff vom Gegenstande nicht im mindesten vermehrt wird, unser Denken aber durch denselben eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt. Unser Begriff von einem Gegenstande mag also enthalten, was und wieviel er wolle, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen. Bei Gegenständen der Sinne geschieht dies durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmungen nach empirischen Gesetzen; aber für Objekte des reinen Denkens ist ganz und gar kein Mittel, ihr Dasein zu erkennen, weil es gänzlich a priori erkannt werden müßte, unser Bewußtsein aller Existenz aber (es sei durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen) gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung, und eine Existenz außer diesem Felde kann zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden, sie ist aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können."

Den Irrtum, als sei das Sein ein Prädikat neben den übrigen Prädikaten eines Subjektes, haben beide, Herbart und Lotze nach Kants Vorgang bei Seite geworfen.

Herbart sagt ausdrücklich: „In der Frage nach dem Sein und Nichtsein oder Bildsein wird der Gegenstand als unwandelbar der nämliche betrachtet, ob er nun sei oder nicht sei, blos die Art der Setzung soll sich ändern."

Obgleich das Lotzesche Sein nun ein ganz andres ist, so ist es bei ihm doch keineswegs ein Attribut oder Prädikat, das in einer Reihe mit anderen Prädikaten dem Subjekte beigelegt werden könnte. Das Sein versetzt das Subjekt in eine ganz andre Sphäre, aus dem Gedanken in die Wirklichkeit. Es ist aber genau derselbe Inhalt an Prädikaten, den ich nur einmal als Begriff, das andremal als Ding hinstelle. Mikr. II 159. 60: „Durch ihren Inhalt allein sind die Dinge was sie sind. Dadurch, daß dieser Inhalt fähig ist zu wirken und zu leiden und das beständige Element in einer veränderlichen Reihe von Erscheinungen zu bilden, dadurch sind die Dinge und unterscheiden sich als real von ihrem Abbild. Das Dasein oder Sein ist eine in ihrem Zustandekommen unbegreifliche Setzung, die unmittelbar und ohne Zwischenglied auf das fällt, was den Inhalt des Seienden bildet. Das Reale ist nichts Andres, als die auf unbegreifliche Weise in der Form wirkungsfähiger Selbständigkeit gesetzte Idee." Vgl. aus dem Abschnitt über die Realität (in der Metaphysik 65 ff.): „Die alte Frage, wodurch das Ding mehr ist als sein Denkbild, oder wodurch der Inhalt unsres Begriffs mehr als denkbar ist und als wirkliches Ding in der Welt Platz nimmt" (66). „Die beiden Teilvorstellungen, durch deren Vereinigung wir den Begriff des Dinges denken, die seines Inhalts und die seiner Realität dürfen nicht zwei sachlich trennbare Elemente des Wesens bedeuten, sondern die Realität muß unmittelbar die Wirklichkeitsform des Inhalts sein" (74). Letztere Bemerkung ist zunächst nur das Resultat einer Erörterung, in welcher die Annahme eines eigenschaftslosen Wirklichkeitsstoffs bekämpft wird, der die Essenz eines Dinges gewissermaßen aufsteife und mit ihr verbunden, ihr die Existenz ermögliche. Aber wir können dies

Resultat auch hier verwerten, denn es geht daraus auch deutlich hervor, daß bei Lotze das Sein oder die Realität durchaus nicht ein Prädikat ist, das neben die Summe der Prädikate, die den essentiellen Inhalt bestimmen, als etwas irgendwie Gleichgeordnetes hingestellt werden kann. Sein ist also auch bei Lotze kein reales Prädikat, das zu den übrigen Prädikaten eines Subjektes hinzutreten könnte.

Herbart und Lotze stimmen also mit Kant in den ersten Sätzen der vorgeführten Entwickelung des Seinsbegriffs überein: „Sein ist kein reales Prädikat, es ist blos die Position eines Dinges.“ Auch weiter noch geht ihr Weg gemeinsam mit Kant: Durch die Position wird der Gegenstand aus unserem Denken hinausgesetzt. „Der Gegenstand wird gesetzt in Beziehung auf meinen Begriff. Unser Begriff von einem Gegenstande mag enthalten, was und wieviel er will, so müssen wir doch aus ihm herausgehen, um diesem die Existenz zu erteilen.“ Dazu vergl. Herbart: „Die Art der Setzung soll sich beim Sein verändern. Das (Denk-) Bild ist nur in mir, es ist nichts an sich. Der Gegenstand (von dem das Sein ausgesagt wird) ist selbst an sich.“ Die Position hat also auch bei Herbart die Bedeutung, daß der Gegenstand aus dem Denken herausgesetzt wird. Bis hierher geht auch Lotze mit, und es ist wohl nicht nötig, dies mit Einzelstellen zu belegen, da seine ganze Darstellung den seienden Dingen, wenn sie überhaupt sein sollen, eine Gegenständlichkeit gegenüber unserem Denken und losgelöst von diesem zuweist.

Von hier an aber trennen sich die Wege Lotzes und Herbarts, indem beide nach entgegengesetzten Seiten hin Kant überschreiten.

Herbart geht über Kant hinaus, indem er dem Sein nicht blos ein Losgelöstsein von unserem Denken und eine Selbständigkeit diesem gegenüber anweist, sondern es überhaupt von allen Relationen, auch mit allen anderen seienden Dingen zu befreien sucht. Die Position wird gesteigert zur absoluten Position, absolut nicht blos mir, sondern allem anderen gegenüber. Daß dies der Sinn der Kantschen Position nicht ist, wie Thilo in seiner Darstellung der Kantschen Philosophie

will (pragmat. Gesch. der neueren Phil. 2. Aufl. S. 217) wird sich deutlich aus der Vergleichung Lotzes mit Kant ergeben.

Lotze will bei der Position oder Setzung die Angabe dessen, wohin, in welche Beziehungen das zu setzende gesetzt wird, da ohne Angabe derselben die Position keinen Sinn habe. Hiermit verallgemeinert Lotze das, was Kant blos in Bezug auf das Seiende der Erfahrungswelt gesagt hatte. Er fordert die Bestimmungen, die Kant blos für das Erfahrungsgebiet aufgestellt hatte, von allem, was auf den Begriff des Seins Anspruch macht. Das Seiende in der uns zugänglichen Welt unterscheidet sich bei Kant dadurch vom Gedachten, daß es in dem Kontext der gesamten Erfahrung enthalten gedacht wird. Das heißt doch nichts Andres, als es steht in Beziehungen mit anderem Seienden, und durch diese Beziehungen ist es möglich gemacht, das Seiende erfahrungsgemäß aufzufinden. Kant drückt dies so aus, daß durch die Verknüpfung des Gegenstands mit dem Inhalte der gesamten Erfahrung unser Denken eine mögliche Wahrnehmung mehr bekommt. Bei Gegenständen der Sinne erweist sich das Sein „durch den Zusammenhang mit irgend einer meiner Wahrnehmung nach empirischen Gesetzen". „Unser Bewußtsein aller Existenz gehöret ganz und gar zur Einheit der Erfahrung" und ich gelange zur Überzeugung eines Seins entweder durch Wahrnehmung unmittelbar, oder durch Schlüsse, die etwas mit der Wahrnehmung verknüpfen. — Dadurch also, daß ich von einem Gegenstande das Sein behaupte, stelle ich ihn mir zunächst vor, als in das Beziehungsnetz der der Erfahrung zugänglichen Welt der Dinge verschlungen, von welcher mir vielleicht blos ein kleiner Ausschnitt erfahrungsmäßig bekannt ist, in welcher ich aber, eben vermöge jener nirgends unterbrochenen Beziehungen bis zu jenem seienden Gegenstande mich hinbewegen und sein Sein erfahren kann.

Dies ist wohl der Sinn der Ausführungen Kants. Soweit also die Welt möglicher Erfahrung in Betracht kommt, giebt es hier kein Sein außerhalb aller Beziehungen. Zum mindesten gehört demnach die absolute Beziehungslosigkeit nicht mit zum Begriff des Seins. Braucht daher Herbart den Be-

griff des Seins als gleich der absoluten Position, so ist er über den Sinn der Kantschen Position hinausgegangen.

Nur daß auch Lotze Kant wieder überschreitet und ein Sein außerhalb der Beziehungen überhaupt nicht anerkennen will, es einfach dem Nichtsein gleichsetzen würde, während Kant nur sagt, daß „außer diesem Felde eine Existenz zwar nicht schlechterdings für unmöglich erklärt werden kann, sie sei aber eine Voraussetzung, die wir durch nichts rechtfertigen können", weil eben „für Objekte des reinen Denkens kein Mittel vorhanden ist, ihr Dasein zu erkennen."

Fixieren wir das bis jetzt im Laufe unserer Darstellung Gewonnene:

Lotzes Sein der Dinge ist die relative, Herbarts die absolute Position. Das Lotzesche Sein ist gleich dem Herbartschen Dasein, während das Herbartsche absolute oder reine Sein, soweit es von Dingen ausgesagt werden soll, für Lotze nur eine Abstraktion ist.

Die Richtigkeit des Seinsbegriffes muß daran geprüft c.
werden, ob er zur Erklärung des Gegebenen brauchbar ist, denn zu diesem Zwecke wurde er ja ursprünglich gesucht.

Auf dem hiermit zu betretenden Gebiete finden wir erst die Quellen, aus denen Lotzes Bestimmungen des Seins als Stehens in Beziehung geflossen sind. Die bis jetzt gegen Herbart vorgebrachten Einwände sind nur Plänkeleien, die ihre Überzeugungskraft für Lotze selbst nur dadurch gewinnen konnten, daß ihm die anderwärts zu gewinnenden Resultate schon hier vor Augen schwebten.

Welcher der beiden Seinsbegriffe ist nun geeigneter zur Erklärung der gegebenen Welt?

Da findet sich nun bei Herbart, daß sein Seinsbegriff, wie er als absolute Position gefaßt wurde, von ihm selber verlassen wird, sowie er sich an die Erklärung der beiden Hauptprobleme der gegebenen Welt, an das Problem der Inhärenz und der Veränderung begiebt.

Einen blos logischen Wert können Herbarts Erörterungen über den Seinsbegriff nicht beanspruchen, wie man leicht geneigt wäre zu glauben, denn ausdrücklich sagt er es mehrmals,

daß die Widersprüche des Gegebenen zum Aufsuchen des hinter dem Gegebenen liegenden Seins hindrängen; daher muß das Sein die Grundlage zur Welterklärung, das Seiende der real vorhandene Grund der gegebenen Welt sein. Von diesem seinen Sein findet Herbart nun keine Brücke hinüber zu der Welt des Geschehens, eine Erscheinung, wie sie am bekanntesten uns in der reinen Seinswelt der platonischen Ideen entgegentritt. Hier stehen gleichfalls die Ideen in ihrer Starrheit da, unvermögend den Fluß der Erscheinungen zu verursachen oder zu erklären. Noch mehr erinnert die Verlegenheit Herbarts an den Vorgang der Eleaten, deren Seinslehre überhaupt von maßgebendem Einfluß auf Herbart gewesen ist (IV 140). Nur daß der Eleate Parmenides sich der Kluft zwischen Wahrheit und Meinung, zwischen der Welt des Seins und der Welt des Geschehens deutlich bewußt ist und es schroff herausſagt, daß jetzt beim Übergang zur Welterklärung das gewisse Wort und die Kenntnis der Wahrheit aufhört, und an deren Stelle die sterbliche Meinung und der trügerische Schmuck der Worte beginnt.

Bei Herbart treten an Stelle dieses offenen Bekenntnisses schwankende Aussprüche. Einmal „können die Wesen ohne Zweifel selbständig und gesondert verharren" (IV. 137). Man sollte meinen, daß dies nicht blos der Ausdruck einer abstrakten Denkmöglichkeit wäre, da ja Herbart sonst der Ansicht ist, die Metaphysik befasse sich blos mit der Wirklichkeit. (Vgl. IV. 19): „Alles in ihr (der Metaphysik) muß sich auf Wirklichkeit unmittelbar oder mittelbar beziehen, vor leeren Abstraktionen muß man sich hüten". Dadurch daß den Bestimmungen, die für das absolute Sein gewonnen sind, auch maßgebender Einfluß auf die Qualität des Seienden eingeräumt wird, ist es eigentlich doch mehr geworden, als eine blasse, in der Wirklichkeit machtlose Gedankenabstraktion. Dem stehen nun freilich schroff gegenüber andre Ausdrücke Herbarts, wie der daß „das bloße Sein ohne die Wirklichkeit des Geschehens lediglich eine Abstraktion" sei, „welche in das Nichts der Hirngespinste zurücksinkt." (IV. 615.)

Es ist auch nicht leicht, Klarheit darüber zu gewinnen, wie sich Herbart das Verhältnis des absoluten Seins zu dem

relativen Sein in den Dingen der vorhandenen Welt denkt, ob er meint, daß das absolute Sein in der Welt des Geschehens ganz verschwindet und durch das relative ersetzt wird, oder ob hinter dem relativen Sein, dem Dasein, immer der stille Kern des reinen Seins bestehen bleibt.

Für letztere Annahme spricht der Ausdruck IV. 92: „Wir würden zur absoluten Position gar nicht einmal berechtigt sein, wenn wir nicht schon in Begriff ständen, sie durch die relative zu ergänzen". Was ergänzt wird, bleibt doch bestehen, nur wird ein Neues hinzugefügt. Also besteht das reine Sein hinter dem relativen Sein fort. Es könnte dies leicht als eine Pressung des Wortes „ergänzen" erscheinen. Doch die Art, wie Herbart den Begriff der absoluten Position findet, führt auf dieselbe Grundansicht eines Zusammenbestehens von absolutem Sein und Dasein. Er läßt sich ja von den Widersprüchen im Gegebenen zur Auffindung des reinen Seins leiten. Also muß das widerspruchlose reine Sein doch hinter dem Gegebenen vorhanden gedacht werden. Dem gegebenen Schein liegt ein Sein zu Grunde. So viel Schein, so viel Hindeutung aufs Sein. Das Gegebene aber ist das Daseiende, relativ Seiende, das zu Grunde liegende Sein ist absolute Position. Soll ich diese in oder hinter jenem finden, so müssen beide gleichzeitig zusammen bestehen. Und wenn das Zusammen der Elemente für das Wesen derselben gleichgültig bleiben soll und zufällig ist, so ist das doch auch nicht anders zu denken, als daß das Wesen der Elemente in der absoluten Position verbleibt, während in irgend einer dunkel bleibenden Weise ein relatives Sein ergänzend hinzugefügt wird. Zwar warnt Herbart davor, das absolute Sein und das Geschehen oder relative Sein in eine Summe zusammenfassen zu wollen: „daß nun die Begriffe des Seins und Geschehens völlig inkommensurabel sind, daß sie ebensowenig in eine Summe zusammenpassen, wie ein Körper und seine Oberfläche, oder wie Fläche und Linie" (IV. 139). Wenn nun auch beide Begriffe in eine Summe nicht so zusammengefaßt werden können, daß man den Bestand der Wirklichkeit angemessen durch durch die Summe absolutes Sein + relatives Sein darstellen könnte, so lehrt das Bild der Kugel und ihrer Oberfläche, der

Fläche und Linie trotzdem, daß absolutes und relatives Sein auf irgend eine Weise gleichzeitig bestehen, oder zum mindesten bestehen können, denn keine Kugel ist ohne Oberfläche, und die Kugeloberfläche setzt die Kugel voraus. Man fühlt sich also doch versucht, das Verhältnis der absoluten Position zu der relativen mit dem des Kerns zur Schale zu vergleichen, und ein gleichzeitiges Nebeneinanderbestehen beider wenigstens als Möglichkeit anzunehmen. Auf solch einen bleibenden Kern reinen Seins führt auch IV 141/42: „Alle Mannigfaltigkeit, welche darin liegt, daß (im Zusammen) A sich entweder gegen B oder gegen C oder gegen D ꝛc. selbst erhält, verschwindet sogleich samt dem Geschehen, wenn man aufs Seiende, sowie es an sich ist, zurückgeht. Denn es ist in allen diesen Fällen A, welches sich erhält und A, welches erhalten wird". Wir Menschen sind solche Beobachter, daß wir „nur das Eigentümliche der einzelnen Selbsterhaltungen, nicht die beständige Gleichheit ihres Ursprungs" bemerken. Danach scheint doch hinter dem Wechsel der Relationen der Kern des Wesens im absoluten Sein in beständiger Gleichheit zu beharren.

Dem stehen nun wieder andere Äußerungen diametral gegenüber, wonach im Dasein das ganze Wesen der Elemente ohne Rückstand in das relative Sein hineingezogen wird: „In jeder Selbsterhaltung, in jedem Zustande ist das Wesen ganz und ungeteilt enthalten (III 24; IV 143). Im Dasein ist jedes Wesen ungeteilt Kraft und Thätigkeit. Jedes Wesen wird Kraft im Zusammen der Selbsterhaltungen (III 22). — Thätigkeit und Kraft ist nur Beziehung auf Andres, fordert also relatives Sein. Sind also alle Elemente des Daseins ganz und ungeteilt Kraft und Thätigkeit, so stehen sie eben ganz und ungeteilt im relativen Sein. Kein Rest absoluten Seins bleibt zurück, in der ganzen vorhandenen Welt gibt es keine Spur absoluten Seins. Darum kann es auch dem Gegebenen nicht, wie es anfangs in der Ontologie behauptet wurde, zu Grunde liegen. Giebt es kein absolutes Sein in der gegenwärtigen Welt, ist zudem das absolute Sein ohne Ergänzung des relativen, wie man es vielleicht in eine vorweltliche Zeit zurückverlegen könnte, eine Abstraktion, ein Hirngespinst, dann

kann uns nur Täuschung veranlassen, ein solches nirgends und niemals Vorhandenes zu suchen oder irgendwie den Erscheinungen zu Grunde zu legen.

Für Lotze sind derartige Schwierigkeiten nicht vorhanden. Er hat nicht erst mühsam ein absolutes Sein konstruirt, das er nun Stück für Stück wieder abtragen müßte, und dessen Reste doch noch immer störend wirken. Für ihn sind alle Dinge von vornherein durchaus in Relationen. Ihr Sein ist eben das Stehen in Beziehungen. So bedarf er keiner der Notbrücken, vermöge deren Herbart vom absoluten Sein zum relativen Sein und zum Geschehen zu gelangen suchte. Die beiden Notbehelfe Herbarts sind: die „zufälligen Ansichten" und das „Zusammen". Beiden bestreitet Lotze ihr Recht und ihre Zweckmäßigkeit, und um diese beiden Begriffe soll sich die zunächst folgende Vergleichung der beiden gegnerischen Ansichten gruppieren.

Wir behandeln zuerst Lotzes Entgegnung gegen die zufälligen Ansichten. Lotze weist Herbart nach, wie diese Annahme dem, was er als Bestimmungen des Seins sowohl, als des Seienden aufgestellt hatte, durchaus widerspricht, und den Anforderungen, welche die Erklärung des Gegebenen stellt, nicht zu genügen weiß.

Herbart läßt die Qualität des Elementes beim Zusammentreten mit Anderen in eine Mehrheit von Ausdrücken zerfallen, deren Zusammenfassung der ursprünglichen Qualität gleichgeltend ist. Diese Ausdrücke sollen zwar notwendig an ihrem jeweiligen Orte sein, aber durchaus zufällig für das Wesen der Dinge, das ganz dagegen gleichgültig bleibt, ob man sie in diese oder tausend andere Ausdrücke zerfällt (IV 58). Lotze hebt nun hervor, daß der Thatbestand der Welt, der ein nach bestimmten Gesetzen verlaufendes Geschehen zeigt und bestimmte Folgen an bestimmte Gründe knüpft, uns zu der Behauptung nötigt, jene zufälligen Ansichten seien den Dingen gar nicht so zufällig, sondern in der Qualität des einen Dinges liege schon der Gedanke an die Qualität des Anderen. Somit würde die Annahme der zufälligen Ansichten die absolute Position der Dinge ausschließen.

Wir folgen Lotze in die eingehendere Darlegung des eben skizzierten Gedankens:

Der Umstand, daß es stehende Gesetze in der Welt giebt, die an bestimmte Ursachen bestimmte Wirkungen knüpfen, setzt nicht nur voraus, daß die Beziehungen zwischen den Dingen einerseits und die aus ihnen entspringenden Wirkungen andrerseits vergleichbar verschiedene Werte allgemeiner Ereignisse sein müssen, sondern auch, daß die Naturen der Dinge, aus deren Beziehung eine Wirkung entstehen soll, nicht maßlos und unvergleichbar verschieden sind, so lange der Beitrag, den sie zur Gestaltung des jedesmaligen Erfolges liefern, durch ein allgemeines Gesetz bestimmbar sein soll (Mikr. III 476/77). Met. 137: Wären alle Elemente der Welt so unvergleichbar, wie unsre Empfindungen Süß und Rot, so würde es unmöglich sein, an die Vereinigung der Beiden A und B in irgend einer Beziehung eine Folge F mit Ausschluß aller anderen Folgen zu knüpfen. Denn das Verhältnis von A zu B, das doch allein die Berechtigung hierzu enthalten könnte, würde als völlige Unvergleichbarkeit und Fremdheit dasselbe sein, wie zwischen zwei beliebigen anderen Elementen A und M, B und N ꝛc. Es würde mithin jeder Rechtsgrund fehlen, welcher die Folge F an das eine und nicht an das andere Paar auf einander bezogener Elemente, oder welcher überhaupt Bestimmtes an Bestimmtes knüpfte. Somit erhellt es klar (Gr. d. M 48) „daß, wenn überhaupt ein geordneter Weltlauf denkbar sein soll, die einzelnen Dinge durchaus nicht sein können, wie sie wollen, daß ihre Naturen nicht völlig ohne Rücksicht auf einander so oder auch anders beschaffen sein können, sondern daß alle Dinge, die zu ein und derselben Welt gehören sollen, in Bezug auf ihre Qualitäten Glieder einer Reihe oder eines Systems von Reihen sein müssen, so daß man von der Natur jedes Wesens zu der jedes anderen durch mehrere Mittelglieder so gelangen kann, daß allemal zwei nächst auf einander folgende Glieder ein gemeinschaftliches Allgemeines zulassen, aus welchem die Möglichkeit fließt, daß aus ihrem Zusammentreffen überhaupt eine bestimmte Folge entsteht". Dieses Allgemeine gesteht nun Herbart zu, indem er die Qualitäten, die zusammentreffen, in einen disparaten und einen konträren Teil zerlegt, welch letzterer die Störung zur Folge hat. Darin besteht aber das Wesen des

konträren, daß es unter ein gemeinsames übergeordnetes Allgemeines fällt. Mikr. III 478: „So kommt die Kunst zufälliger Ansichten zu der nämlichen Behauptung, die uns von Anfang galt, daß die Naturen der Dinge . . . vergleichbare Glieder einer Reihe . . . sind. Alle diese Werte stehen in einer Beziehung, durch welche es erst möglich ist, daß eine Zusammenfassung mehrerer von ihnen der zureichende Grund einer bestimmten Folge werde".

Die zufälligen Ansichten können also nach allem den Dingen gar nicht so „zufällig" und für das Wesen derselben gleichgültig sein; sondern mit ihrer Annahme hat Herbart eigentlich zugestanden, daß die Dinge nie in der relationslosen absoluten Position gestanden haben, sondern von jeher in Relation zu einander waren. Also eine Welt, die blos von mechanisch wirkenden Gesetzen von Grund und Folge verläuft, verlangt schon, daß die Qualitäten der Dinge auf einander Bezug haben, um wieviel mehr die Welt der Zwecke, wie sie Herbart doch anerkennt. Müssen in ihr nicht die Urbestandteile schon zweckmäßig eingerichtet sein? Herbart vergleicht das Walten Gottes bei der Erschaffung der zweckmäßigen Welt mit dem Thun eines Künstlers, der aus dem vorliegenden Material das für seine Zwecke passende auswählt und zusammenfügt (IV 614). Er setzt somit die Thatsache, die der Erfahrung gemäß in der vorliegenden Welt einmal besteht, daß es nämlich Dinge giebt, die zu einander passen, und deren hierdurch gegebene Beziehungen der Künstler für seine Zwecke benutzt, als etwas ganz Selbstverständliches, als eine vor aller Welt bestehende Notwendigkeit voraus. Die Qualitäten der Urelemente passen selbstverständlich zu einander und geben so „zweckmäßige", „zufällige" Ansichten, auch ohne daß in der einen Qualität schon ein Gedanke an die andere lag. Lotze hebt dagegen mit Nachdruck hervor, daß das ganz und gar nicht so selbstverständlich ist, daß diese Thatsache vielmehr einen Abgrund von Verwunderung eröffnet (Mikr. III 479). Die Selbstverständlichkeit beruht nur auf einer allgemeinen Gewöhnung, die uns das Wunderbare weniger mehr empfinden läßt. Man schließt diesen Abgrund durchaus nicht durch die kühle Reflexion, es sei

doch von vornherein ebenso möglich, daß die Naturen der Dinge alle vergleichbar, als daß jede von der anderen maßlos verschieden sei. „Über gleiche und ungleiche Wahrscheinlichkeit verschiedener Fälle läßt sich eben auch nur reden, wenn man jene Fälle auch schon als Bestandteile einer Welt betrachtet, in Bezug auf welche bereits die allgemeine Gültigkeit von Gesetzen von Anfang feststeht, nach denen Mögliches von Unmöglichem unterscheidbar und die verschiedene oder gleiche Wahrscheinlichkeit verschiedener Fälle abschätzbar ist". Es ist also der Gedanke nicht mehr abzuweisen, daß die Dinge von jeher in Relationen gestanden haben. Somit besteht zwischen der absoluten Position und den zufälligen Ansichten ein klaffender Widerspruch. Auch dadurch beseitigt ihn Herbart nicht, daß er sich für die Berechtigung der Annahme zufälliger Ansichten auf die Zerlegungsfähigkeit der Kräfte in der Mechanik beruft. Die Ursachen einer Bewegung können maßlos verschieden sein, sowie aber diese Ursache sich in einer mechanischen Bewegungskraft äußert, so ist die Kraft eine Größe gleicher Art mit allen anderen mechanischen Kräften, und innerhalb der Reihe dieser gleichartigen Größen der mannigfachsten Beziehungen und Zerlegungen fähig. Nur deshalb und nur soweit also lassen sich Bewegungen und Kräfte in Komponenten zerlegen, als Reihen gleichartiger Größen hier vorliegen. Dies ist bei den Qualitäten der Dinge nicht von vornherein notwendig, sondern nur dann der Fall, wenn diese Qualitäten ursprünglich Reihen bilden, also aufeinander bezogen sind, also nicht im absoluten Sein stehen.

Steht die Annahme der zufälligen Ansichten somit im Widerspruch mit den früheren Bestimmungen über das Sein, so auch mit denen über das Seiende. Sie widerstreitet dem Satze 2 von der Qualität: „Die Qualität des Seienden ist schlechthin einfach."

Lotze führt dagegen aus Met. 150/51:

Um die Wechselwirkung zu erklären, zerlegt Herbart das Ding a in $p + x$, das andere b in $q - x$. „Wie sehr man diese zufälligen Ansichten als gleichgültig für das Wesen der Dinge ansehen mag, das von ihnen gar nicht berührt werde,

immer liegt in ihrer Anwendung die Voraussetzung, jene völlige Einfachheit der Qualität, der jede Zusammensetzung aus Teilen fremd sein sollte, könne ihrem Inhalte nach nicht blos einer, sondern sehr vielen verbundenen Vielheiten durchaus äquivalent gesetzt werden." Wie es schon in anderem Zusammenhange erwähnt und von einem anderen Gesichtspunkte aus bekämpft wurde, beruft sich Herbart auf die Zulässigkeit der Zerlegung mathematischer Einheiten zum Zwecke der Rechnung und Konstruktion: IV 95: „Aus der Mechanik nehme man die Zerlegung der Kräfte hinweg; was bleibt von der ganzen Wissenschaft? So viel wie nichts." Analog ist die Bedeutung der zufälligen Ansichten für die Metaphysik nach der Meinung Herbarts. Dagegen sagt Lotze: „Die Leichtigkeit, mit der auf mathematischem Gebiete die Äquivalenz eines vielgliedrigen Ausdrucks mit einem einfachen nachweisbar ist, hat die Anwendung dieser Auffassungsform auf das Wesen der Dinge unbedenklicher erscheinen lassen, als sie ist. Denn das, was jene einfachen mathematischen Ausdrücke bezeichnen, macht doch nicht im mindesten denselben Anspruch, wie die realen Wesen auf unauflösliche metaphysische Einheit seines Inhalts. Die Möglichkeit unzähliger äquivalenter Substitutionen für ein a beruht hier vielmehr auf der zugestandenen unendlichen Teilbarkeit des a, die eine beliebige Mannigfaltigkeit der Spaltungen und der Wiederzusammenfassungen des Getrennten gestattet, oder auf geometrischem Gebiet, auf der Einreihung des a in ein System von Lagenverhältnissen, welche erlaubt, in jedem gegebenen Falle diejenige äußere Relation des a zu anderen Raumelementen hervorzuheben, durch welche es, ohne daß sein eigener Inhalt anders gedacht zu werden braucht, zur Auflösung der vorliegenden Aufgabe beitragen kann. Die Herbeiziehung mathematischer Analogien dürfte höchstens zur Verdeutlichung, nicht zur Rechtfertigung des metaphysischen Gebrauchs der zufälligen Ansichten dienen." (Met. 150/51.)

Weiter schneidet Lotze den Rechtfertigungsversuch ab, den man etwa anstellen könnte: Die zufälligen Ansichten seien blos vielgliedrige Ausdrücke, welche das Denken sich für seine Zwecke bilde, in Wahrheit aber seien und blieben die Dinge

einfach. Dagegen macht Lotze geltend, daß die zufälligen Ansichten gar wohl einen Anspruch auf reale Wirklichkeit machen, da ja der Lauf der Ereignisse sich nach ihnen richtet. Nur der Teil x des Dinges tritt in Wirkung ein, der in einem anderen ein — x antrifft, das andere bleibt in Ruhe, also tritt doch eine sehr reelle Scheidung der Bestandteile ein (vergl. Met. 151). Herbart muß sich dies selbst zugestehen, ohne darum aber sich zu einer Revision seines Begriffes vom Sein veranlaßt zu fühlen (IV 600): „Wenn man auch nicht unmittelbar sieht, wie die Qualitäten Teile haben können, so ist die Sache dennoch gewiß."

Die Lehre von der „einfachen" Qualität, die nach Herbart das Wesen der Dinge bilden sollte, wird durch die Annahme der zufälligen Ansichten also gleichfalls hinfällig. Herbart hatte den Ausdruck „Qualität" gerade deshalb gewählt, um durch dies Wort schon die Einfachheit des Dinges hinzustellen. Lotze aber verwirft aus diesem Grunde eben die Bezeichnung „Qualität" für das Wesen der Dinge. Etwas einfaches ist durchaus keiner Veränderung fähig. Eine einfache Qualität bleibt entweder, wie sie ist, oder sie verschwindet vollständig im ersten Moment, wo Veränderung eintritt. Gr. d. M. 23: „Es geht, wenn eine Qualität verändert gedacht wird, eigentlich sie selbst ganz zu Grunde und an ihre Stelle tritt etwas anderes, von dem sich ein sachlicher Zusammenhang mit dem vorigen gar nicht, sondern nur irgend ein Grad der Verwandtschaft, der Ähnlichkeit oder des Gegensatzes angeben läßt. Dies ist schon von Aristoteles bemerkt worden: Qualitäten sind unveränderlich und können deshalb nicht Dinge sein, von denen wir Veränderlichkeit, d. h. Fortdauer im Anderswerden verlangen." Wie wenig sich mit der Annahme eines Einfachen für die Welterklärung anfangen läßt, bekennt Herbart, wo er von dem Wesen Gottes redet. Er fragt sich da (IV 620), ob man sich Gott als ein Wesen nach seiner ursprünglichen einfachen Qualität vorstellen müsse, und fügt hinzu: „Welches wegen der Wertlosigkeit des Einfachen völlig ungereimt ist." Eine Verwendung dieser Erkenntnis bei der Aufstellung der Lehre von der Qualität der Dinge würde Herbarts ganze Seinslehre umgekehrt haben.

Lotze sucht nun einen Ersatz für die aufzugebende Einfachheit zu gewinnen und unterscheidet zu diesem Zwecke zwischen „Einfachheit“ und „Einheit“. Die Einfachheit des Wesens der Dinge würde nie das Dasein erklären, ist also ein für allemal zu verwerfen (Gr. d. M. 24). Met 151/52 fordert Lotze, daß der Begriff einer „Einheit in der Vielheit“ als ein berechtigter zugestanden werde, und fordert diese Konzession an dieser Stelle zwar nur für sein wahres absolutes Seiendes M, das die Einheit aller Weltelemente bildet. Indes wendet er diesen Begriff der Einheit in der Vielheit,“ der von Herbartscher Seite zwar bestritten, aber verstohlener Weise in den zufälligen Ansichten doch angewandt wird, auch offen für die einzelnen Weltelemente an.

Die Einheit des Dinges in der Mannigfaltigkeit seiner Zustände wird von ihm zunächst dadurch möglich zu machen gesucht, daß er als das Wesen des Dinges das „Gesetz seines Verhaltens“ bezeichnet. Ein Ding a kann nicht zu allem Möglichen werden, sondern es kann sich nur immer innerhalb der bestimmten Reihe $\alpha_1\ \alpha_2\ \alpha_3$ u. s. w. hin- und herverwandeln. „Blei und Quecksilber können beide eine große Mannigfaltigkeit von Formen annehmen, aber nie geht Blei in eine Form des Quecksilbers oder umgekehrt über.“ „Dies Hin- und Herverwandeln in einer geschlossenen Formenreihe, die niemals überschritten wird, ist das, worin die Veränderung eines Elements und zugleich das besteht, was man seine Unveränderlichkeit oder Konstanz nennt“ (Gr. d. M. 35). Dies Gesetz soll kein allgemeines, sondern nur das individuelle Gesetz des einzelnen Dinges sein (Met. 76/77). Es ist eine sich selbst vollziehende Thätigkeit und diese nicht als ein Verhalten, abtrennbar von dem Wesen, das so sich verhielte, sondern als das Wesen selbst, das keinen toten Punkt hinter ihm bildet (Met. 83), es ist die werkthätige Idee des Dinges (ibid.).

In dieser Bestimmung vom Wesen des Dinges, die Lotze anstatt der zur Welterklärung unbrauchbaren Qualität Herbarts aufstellt, wiederholt sich ein Vorgang aus der ersten Jugendzeit der Philosophie. Im Gegensatz zu den anderen jonischen Philosophen, die eins der vier Elemente mit bestimmter Qualität

der Welterklärung zu Grunde legten, aber die eigentliche Erklärung der Welt aus diesem einfachen Element schuldig blieben, setzt Anaximander als Prinzip ein ἄπειρον, das allen Dingen zu Grunde liegt, keine an sich bestimmte Gestalt hat, potentiell aber alles in sich enthält und alle Gestalten annehmen kann. Das Lotzesche Gesetz ist, natürlich nur innerhalb Eines Weltelements, ein solches ἄπειρον, fähig verschiedene Gestaltung anzunehmen, doch über allen Gestalten als maßgebendes Prinzip schwebend.

Freilich ist mit solcher Annahme der Begriff des Dinges eigentlich aufgegeben. Ist das Wesen des Dinges restlos Thätigkeit, oder vielmehr das individuelle Gesetz der Thätigkeit ohne weiteren Rückhalt, so darf auch kein Thuendes als reales Subjekt hinter der Thätigkeit gesetzt werden, und die sogenannten Dinge sind höchstens noch Modifikationen eines Anderen, die blos in Anbequemung an den Sprachgebrauch Dinge genannt werden.

Im Mikrokosmus (II 160 ff.) freilich, wendet sich Lotze gegen die eigene Ansicht, die hier in der Met. vorgetragen wird. Dort stellt er es als etwas Unmögliches hin, daß das Wesen des Dinges die reine unabläßige Thätigkeit sei, ohne den Rückhalt eines von ihm verschiedenen Etwas, von dem sie ausgehe. Vgl. Mikr. II 162: „Das ganze Wesen der Dinge ist nicht reines Thun, sondern das, woraus Thun und Leiden entspringen können.“ Man sieht zunächst keine Möglichkeit die beiden Anschauungen in einer klaren Vorstellung zu vereinigen.

Diese Schwierigkeit zeigt sich auch im weiteren Verlauf der Untersuchung, in ihr liegt gleichsam die Triebkraft, die neue Gedanken anregt. Lotze hätte damit, daß er als das Wesen des Dinges das Gesetz der Thätigkeit bezeichnet, das Wichtigste aufgegeben, das Herbart durch seine Seinslehre zu retten suchte, nämlich einen festen Kern hinter dem Wandel und der Veränderung des Gegebenen. Darum hatte Herbart als das Wesen des Dinges die einfache Qualität bezeichnet, darum so ängstlich jede Relation von ihr fern gehalten. Lotze giebt sein Ding kühn den Relationen hin, und nun droht der

Strom der Relationen das Ding überhaupt wegzureißen in den haltlosen Strudel des absoluten Werdens.

Dies sucht er zu verhindern. Durch das „Gesetz des Verhaltens" zuerst wollte er die Einheit in der Vielheit bewahren. Die Veränderlichkeit sollte nicht regellos sein, sondern geregelt und in gewissen Bahnen gefestigt bleiben durch ein Prinzip, „darin besteht, was man seine Unveränderlichkeit oder Konstanz nennt". (Gr. d. M. 35). Er sagt aber (ibid. 36) weiter: „durch diese Korrektion des Begriffes der Veränderung sind unsre Schwierigkeiten nicht völlig erledigt. Eigentlich ist nur der Spielraum bestimmt und zwar verengt worden, innerhalb dessen sich alle Veränderungen eines bestimmten Wesens werden halten müssen ... Allein diese Konsequenz (der Veränderungen) ist eigentlich für nur uns, die beobachtenden Subjekte vorhanden; wir allein vergleichen (die Phasen eines Dinges) $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2$ in unserem Denken und finden dann einen Faden der Einheit zwischen diesen Vorstellungen von $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2$. Dagegen fragt sich nun: inwiefern genießt das sich so verändernde Wesen selber auch sachlich eine solche Einheit ... Nämlich, wie genießt dies Wesen diese Einheit dann, wenn allemal α in demselben Augenblicke aufhört, wo α_1 beginnt ꝛc.? Es scheint, daß dann eigentlich nur eine Aufeinanderfolge verschiedener und zwar unter einander ähnlicher Dinge $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2$, die aber doch nicht Ein Ding oder Ein Wesen sind, stattfinden könnte, sobald nicht sachlich in den sich verändernden Dingen irgend ein Vorgang hinzukommt, durch den diese verschiedenen $\alpha\ \alpha_1\ \alpha_2$ zusammengefaßt, in ihrer Selbstständigkeit geleugnet, und als bloße „Zustände" eines und desselben Wesens nachgewiesen werden". Daß eine Befriedigung dieser abstrakten Forderung überhaupt möglich und kein Hirngespinst sei, weist Lotze an dem Gedächtnisvermögen der Seele nach, die sich durch dies Vermögen in dem Wechsel der Zustände als eine Einheit weiß. Diese Erörterung schließt Lotze mit der Alternative (Gr. d. M. 38): „entweder liegt in der Natur der Dinge ein uns ganz unsagbarer Vorgang, durch den jene Forderung (der Einheit in der Vielheit) auch befriedigt wird, und dann sind die Dinge wirkliche Wesen, in denen sich in der Veränderung

eine wirkliche Einheit forterhält — oder es liegt nichts derart in der Natur der Dinge, und dann sind sie eigentlich nicht Wesen, und die Veränderung geht über in einen Wechsel des Daseins und Nichtdaseins verschiedener Dinge, deren Reihenfolge blos durch Gesetze der Ähnlichkeit oder Verwandtschaft beherrscht wird".

Der Begriff des individuellen Gesetzes genügte also doch noch nicht allein, die geforderte Einheit in der Vielheit zu gewähren, die den Einzeldingen zukommen soll. Denn in jenem Begriffe des Gesetzes liegt noch durchaus nichts von einem „unsagbaren Vorgang", der dem Erinnerungsvermögen bei geistigen Wesen entspräche und der erst die Einheit wahrhaft sichern soll. Also kann auch das individuelle Gesetz nicht das ganze Wesen des Dinges ausdrücken, wie es nach der Darstellung der „Metaphysik" doch der Fall sein sollte.

Lotze führt somit einen ganz neuen Begriff ein, den des Fürsichseins der Dinge. Mit besonderer Ausführlichkeit und Liebe behandelt er ihn im „Mikrokosmus". Mikr. I, 405: „die unteilbare Einheit jedes dieser einfachen Wesen gestattet uns in ihm eine Zusammenfassung der äußeren Eindrücke, die ihm zukommen, zu Formen der Empfindung und des Genusses anzunehmen". 407: „Der strengen Wissenschaft Aufgabe ist es zu zeigen, wie undenkbar die Vorstellung von einem Seienden ist, welches nie für sich selbst vorhanden wäre". Mikr. III 531 wird dieses Fürsichsein auch „Geistigkeit" genannt, und in diesem Fürsichsein oder dieser Geistigkeit die Ergänzung gesehen, die erst zu dem leeren Begriff der Dinge hinzugedacht wird, damit er zum vollen Begriff eines Realen werde: „Warum sollen wir den Ausspruch (des Idealismus), daß nur die Geister real seien, nicht in den anderen umkehren, daß alles Reale Geist sei? Daß also die Dinge, die durch die unbegreifliche Verknüpfung von Selbstlosigkeit und Realität sich selbst widersprechende erschienen, innerlich doch besser sind, als sie äußerlich aussehen. Daß auch sie nicht nur für Andere, sondern auch für sich sind und durch dieses Fürsichsein so zu sein vermögen, wie wir es von ihnen bisher ohne Hoffnung auf Erfüllung unserer Forderungen verlangen mußten?"

Mit dieser Aufnahme des Begriffes Fürsichsein wendet sich Lotze noch einmal gegen Herbarts Bestimmung vom Wesen der Dinge als Qualität, die nie für sich sein könne (Mikr. I 408): „Vergeblich würden wir versuchen, das Was dieses Wesens durch irgend eine einfache und übersinnliche Qualität zu bezeichnen. Wir würden uns überzeugen müssen, daß alle Qualitäten, sinnliche sowohl wie übersinnliche ... ihr Dasein nur in dem Bewußtsein dessen haben, der sie denkt, und daß sie nie im Stande sein würden, den Quell der Wirksamkeiten und Kräfte zu bezeichnen, die wir von den Dingen ausgehen sehen." Der Vorwurf erscheint an anderer Stelle (Gr. d. M. 20) etwas anders gewandt: die Qualität sei blos etwas Adjektivisches. Ganz ist der Vorwurf nicht gerechtfertigt, denn unter seiner Qualität will er ja etwas Reales, nicht Adjektivisches, nicht bloß im Bewußtsein des Beschauers Bestehendes bezeichnen. Die Bezeichnung Qualität ist nur ein Name, den Herbart lediglich gewählt hat, weil ihm kein zutreffenderer zu Gebote stand. Lotze versucht hier wieder durch Pressung eines Ausdrucks den Gegner ad absurdum zu führen. Die Qualität Herbarts ist von diesem deutlich als ein „Ansichseiendes" bestimmt, wenn in ihr auch freilich das Fürsichsein keinen Platz hat.

Stellen wir den neugewonnenen Begriff des Fürsichseins der Dinge mit den vorhergehenden Ergebnissen zusammen, so müssen wir freilich gestehen, daß sich das Fürsichsein schwer mit dem, was bisher als das „Sein" der Dinge festgestellt war, vereinigen läßt. Ihr Sein war einfach Stehen in Beziehungen, ohne Rückstand. Logisch ist somit schon das Fürsichsein nicht unterzubringen unter dem Lotzeschen Seinsbegriff. Denn dem Fürsichsein würde am koordinirten Orte das Fürandresein zur Seite und beide zusammen unter den Oberbegriff des Seins zu stellen sein. Nun ist aber das Sein bei Lotze schon identisch mit dem Fürandresein. Diese Erwägung erscheint zunächst pedantisch, aber es ist nicht blos eine Wortschwierigkeit, die hier berührt wird, sondern sie macht sich auch in einem Widerspruche innerhalb des Systems Lotzes bemerklich:

Die „Realität" der Dinge besteht für Lotze sonst nur in ihrem Sein als Stehen in Beziehungen. Wie ernst es ihm damit ist,

erhellt daraus, daß er sogar den Dingen ein größeres oder geringeres Maß von Realität oder Sein (beides als identisch gebraucht Met. 100) zuerkennt, je nachdem sie sich in den veränderlichen Beziehungen wirksam geltend machen. (Met. 100. 101). Ja ein Ding würde aufhören zu sein, wenn es aus allen Beziehungen herausträte. Gr. d. M. 15: „Stellt man endlich die Frage, ob ein seiendes A, welches jetzt wirklich in Beziehungen steht, durch Austritt aus denselben aufhören würde zu sein, so würde man freilich nach unsrer Meinung die Sache bejahen müssen."

Im Mikrokosmus dagegen (III 548) ist von einer Realität als dem „Sich geltend machen" in den Beziehungen nicht mehr die Rede. Hier, wo es sich um das Verhältnis der Dinge zum Absoluten handelt, heißt es kurzweg: „Realität und Fürsichsein der Dinge sind vollkommen gleichbedeutende Begriffe". Vgl. III 514: „Realität ist Geistigkeit". Und um keinen Zweifel über die wahre Meinung zu lassen heißt es Mikr. III 547: „die Dinge müssen entweder nicht sein, oder anders sein, als sie bisher gedacht wurden. Entweder nur die Geister sind, und die Welt der Dinge ist eine Erscheinung in ihnen, oder auch die Dinge, die uns als beharrliche und doch selbstlose Ausgangs- Durchschnitts- und Zielpunkte des Geschehens erscheinen, sind Wesen, welche in verschiedenen Abstufungen mit den Geistern den allgemeinen Charakter der Geistigkeit, des Fürsichseins teilen".

Welches ist nun die eigentliche Realität der Dinge? Das Fürsichsein ist doch nicht unmittelbar schon die Thätigkeit des Sichgeltendmachens im Laufe der Beziehungen, welche Thätigkeit nicht etwa nur der Maßstab der Realität sein soll, sondern die Realität selbst. Vgl. Met. 102: „Sein (hier identisch mit Realität nach S. 100: quo plus realitatis aut esse ꝛc.) ist wirklich eine fortwährende Energie, eine Thätigkeit oder Leistung der Dinge."

Dies Schwanken ist zurückzuführen auf die vermittelnde Stellung Lotzes zwischen Idealismus und Realismus. Dort sucht er den starren, toten Kern der Realität, dem das absolute Sein nach Herbart zukommen sollte, aufzulösen, und seine Darstellung und Ausdrucksweise durch die Oppositionsstellung

verschärft, schlägt um ins Idealistische. Hier sucht er die Dinge, die sich ihm verflüchtigen wollen, vor dem haltlosen Verschwimmen zu bloßen Modifikationen des Absoluten zu retten, indem er ihnen Selbständigkeit und Fürsichsein zu erhalten sucht. Jene Strömung herrscht mehr vor in der Darstellung der Metaphysik, diese tritt im Mikrokosmus mehr hervor, obgleich in beiden Darstellungen auch Beides, nur mit jeweils verschiedener Betonung neben einander hergeht.

Wir fassen zusammen, was Lotze gegen Herbarts zufällige Ansichten einwendet und was er an deren Stelle zu setzen sucht: Diese zufälligen Ansichten widersprechen den Bestimmungen über die absolute Position und über die Einfachheit der Qualität. An Stelle dessen ist als das Wesen des Dinges das Gesetz seines Verhaltens und schließlich das Fürsichsein getreten, die Einfachheit ist aufgegeben und dafür die Einheit in der Vielheit gesetzt.

Wir wenden uns jetzt zu dem anderen Begriff, vermittelst dessen Herbart die Welt des absoluten Seins mit der des Daseins zu versöhnen trachtet, dem des „Zusammens".

Herbart setzt es, wie wir sahen, einfach voraus, daß die Qualitäten der Dinge nicht ins Ungemessene disparat, sondern in Reihen geordnet, einander verwandt und entgegengesetzt sind. Vielleicht unbewußt, hält er den Thatbestand, wie er sich bietet, für selbstverständlich. Nehmen wir mit Herbart an, es verhalte sich nun einmal so, das Wunder sei von selbst geschehen, die einzelnen Qualitäten der Dinge lägen in Reihen geordnet, seien aber trotzdem gegen einander gleichgültig, die Dinge ständen, ohne daß das Eine des Anderen bedürfte und mit ihm zusammenhinge, in absoluter Position. Dann würde trotz aller inneren Verwandtschaft und Gegensätzlichkeit, die wir, nachträglich mit unserem Denken sie betrachtend, in ihnen fänden, nichts geschehen, auch so würde noch der vorhandene Weltlauf, die gegebene Welt des Daseins nicht entstehen. In der Welt der Begriffe bestehen ja auch verwandte und entgegengesetzte Inhalte neben einander, ohne sich zu stören und zu verdrängen. Dadurch, daß es nicht Begriffe, sondern reale Wesen sind, wird nichts gewonnen. Die Ideenlehre Platos zeigt es, die ja nichts

Andres gethan hat, als die Begriffe zu Wesen zu hypostasieren, aber nun auch niemals den Ausweg aus der starren Bewegungslosigkeit der ruhig neben einander bestehenden Begriffswesen zu der Mannigfaltigkeit und Beweglichkeit des Daseins fand. Herbart sucht einen Ausweg nach dieser Seite durch Einführung des Begriffs „Zusammen". Die Dinge kommen „zusammen", und nun zerfallen die sonst einfachen Qualitäten in die mannigfaltigsten zufälligen Ansichten, die Dinge waren einander gleichgültig und nun stören sie sich, erhalten sich eins gegen das Andre (und bleiben freilich doch gegeneinander gleichgültig!). Worin besteht nun dies „Zusammen", das wie eine auflösende Flüssigkeit über die Dinge gegossen, die harten Kerne der einfachen Qualitäten in Fluß und in innere Durchdringung bringt?

Folgen wir Lotze in seiner Polemik gegen diesen Begriff Met. 110/11: „Wir können in diesem Ausdruck nur die Bezeichnung eines Postulats, aber nicht die Bezeichnung dessen finden, wodurch dieses Postulat erfüllt wird. Das Zusammen ist noch nichts, als eben die noch völlig unbekannte Beziehung zweier realen Wesen, nach deren Eintritt die einfachen Qualitäten derselben nicht mehr teilnahmlos gegen einander bleiben können, sondern zu wirksamem gegenseitigem Eingreifen gezwungen werden. Nachdem einmal für dies Gesuchte der räumliche Name des Zusammen gewählt war, scheint hieraus allein die kosmologische Überzeugung Herbarts geflossen zu sein, nur ein räumliches Ineinandersein könne selbstverständlich die Form bilden, unter welcher jenes ontologische Zusammen, die Bedingung des Wirkens in der Welt, vorkomme." Lotze glaubt, hier habe wieder der Augenschein, daß die gegenseitige Annäherung gewöhnlich die Einleitung zu den meisten uns erkennbaren Wechselwirkungen bildet, eine Gewöhnung veranlaßt, die das Zusammenwirken in der gegenseitigen Berührung als allzuselbstverständlich betrachtet. „Nehmen wir an, die Unerläßlichkeit der Berührung als Vorbedingung des Wirkens lasse sich allgemein erweisen, so würden wir doch selbst dann nur die empirische Form gefunden oder erraten haben, unter welcher thatsächlich jenes methaphysische Zusammen, der wahre Grund alles Wirkens in der Welt vor-

kommt. Die Frage nach dem Rechte würde übrig bleiben, mit welchem diese räumliche Verbindung notwendig und möglich macht, was ohne sie nicht eingetreten wäre." Lotze behauptet mit Recht, daß zwei wirklich so selbständige und einander so fremde Wesen, von denen jedes gleichsam in einer Welt für sich existiert, auch dann gleichgültig gegen einander bleiben müssen, wenn man sie in einem Raumpunkte zusammen denkt. Es ist in der That undenkbar, daß auf diese gleichgültigen Wesen, denen doch auch der Raum und die räumliche Lagerung absolut gleichgültig sein muß, nun plötzlich doch diese eine räumliche Beziehung einen solchen, ihr ganzes Wesen und Verhalten umstürzenden Einfluß ausüben sollte. Es bleibt dabei, was Lotze sagt Met. 111: „die innerliche Fremdheit der Naturen besteht fort, so lange nicht nachgewiesen werden kann, daß dies räumliche Zusammen mehr als räumliches Zusammen ist, daß es eben jenes metaphysische Zusammen einschließt, welches die sonst selbstgenügsamen Wesen für einander reizbar und empfänglich macht". Herbart hat also in der That in seinem „Zusammen" nur ein Postulat aufgestellt und durch den Augenschein der gegebenen Welt sich verführen lassen, in dem räumlichen Zusammenkommen der Elemente schon den hinreichenden Grund ihres Zusammenwirkens zu finden. Eigentlich aber ist das Postulat unerfüllt geblieben. Wenn Flügel Zschr. f. ex. Phil. VIII 47 den Ausweg sucht, daß die räumliche Gemeinschaft die formale Bedingung, der Gegensatz zwischen den Qualitäten der Wesen aber der reale Grund der Wechselwirkung sei, so ist damit auch noch nicht die Schwierigkeit gehoben, warum doch der Gegensatz die Naturen der Dinge aus ihrer ursprünglichen Gleichgültigkeit zur Selbsterhaltung aufregt. Oder der Gedanke bewegt sich vielmehr nur im Zirkel: die Dinge leisten einander realen Widerstand, also muß ein Gegensatz vorhanden sein, derart beschaffen, daß er nicht blos im Denken auffindbar, sondern real wirksam ist. Und nun rückwärts: dieser Gegensatz ist der reale Grund der Wechselwirkung. Auch hier ist das Postulat nur aufgestellt und die Aufstellung sogleich als die Lösung betrachtet.

Auch wenn wir die Dinge Herbarts in ihrem Verhältnisse

zu Gott betrachten, thut sich der Zwiespalt zwischen der absoluten Position und dem Zusammen auf. Angenommen, die Bewegung der Elemente bedürfe an sich keiner Ursache (IV 229), so setzt doch der zweckmäßige Weltbau (IV 613 ff.), der durch Gott mit künstlerischer Wahl der Elemente geschaffen ist, die Bewegung der Weltelemente durch Gott voraus. So lange die Dinge also in den Weltbau verflochten sind, sind sie selbstverständlich abhängig von Gott und stehen zu ihm in Relation: Aber sogar von Ewigkeit her müssen sie von Gott abhängig und seinen Befehlen botmäßig sein; denn wie hätte Gottes Wille sie sonst ergreifen und sie „zusammen" führen können? Um Herbarts Bild vom Künstler zu gebrauchen: Das Material, das der Künstler erwählt, steht in Relationen zu seiner Hand, muß ihr Widerstand bieten. Bestände nicht diese Relation zwischen dem Stoff und dem Former, so würde des Letzteren Hand ins Leere greifen. Auch hier sehen wir uns zur Alternative genötigt, entweder die absolute Position oder das Zusammen der Elemente fallen zu lassen.

Lotze löst die Schwierigkeiten, indem er anstatt des accidentellen Zusammens der Dinge, das immer noch kein reales Zusammenwirken begründet, ein ewiges Zusammen aller Dinge in Einer absoluten Substanz M, in Gott lehrt.*) Dieses Zusammen ist nun nicht mehr ein blos räumliches, sondern ein solches, das ein gegenseitiges Aufeinanderwirken notwendig macht. Met. 160/61: „Es erledigt sich die Frage nach jenem metaphysischen C, jener Beziehung, die hinzukommen zu müssen schien, damit Dinge, welche ohne sie gleichgültig gegen einander geblieben wären, in die Notwendigkeit und Fähigkeit gegenseitiger Einwirkung versetzt würden. Sie erledigt sich dahin, daß eben ein Non C, ein Nichtzusammen, welches die Dinge gleichgültig gelassen hätte, kein Vorkommen in der Wirklichkeit hat, und daher die Frage nach dem Übergange aus

*) Vgl. Diog. v. „Apoll: Wenn es mehrere selbständige Seiende gäbe, so wäre es unmöglich, daß eins auf das andere wirkte, sich mit ihm mischte, Förderung oder Hinderung erführe." Aristot. de gen et corr. I 6: „Und darin hat Diogenes recht, daß, wenn nicht aus Einem Alles wäre, es kein gegenseitiges Thun und Leiden gäbe."

ihm in das Zusammen, gegenstandslos ist. Die Einheit des M ist diese ewig vorhandene Bedingung" ꝛc. Die ewige Einheit aller Dinge M tritt also bei Lotze an die Stelle des zufälligen Zusammens einzelner Elemente oder Gruppen von Elementen bei Herbart. In kurzem Umrisse nur gestatten wir uns die weitere Ausführung über dieses Lotzesche Zusammen. Gr. d. M. 45/46: „Die hinderliche Selbständigkeit der Wesen ist aufzuheben. Anstatt der vielen Wesen a, b, c erkennen wir nur ein einziges Seiendes M an, dem die Prädikate eines wahrhaft Realen zukommen, die wir bisher dem a, b, c zuschrieben. Diese letzteren aber betrachten wir als bedingte Existenzen, als Teile oder Modifikationen oder Emanationen des M und von diesem sowohl ihrer Qualität nach, als ihrer Wirklichkeit nach abhängig. Wenn nun in dem Einzelwesen a ein Zustand α entsteht, so ist dies α auch sofort ein Zustand des M; denn da a nichts andres ist als ein Teil des M, so ist jeder Zustand des a zugleich einer des M." Wir könnten, um Lotzes Ansicht möglichst kurz und einfach auszudrücken, eine Gleichung aufstellen

$$a + b + c \text{ ꝛc.} = M.$$

M soll sich nun stets selbst gleichbleiben. Wird daher a in α verwandelt, so muß eine kompensierende Veränderung in den übrigen Gliedern b und c ꝛc. eintreten, damit der Wert M (der Weltsinn) erhalten bleibt. Das M bewirkt die Kompensationen in seinen Modifikationen. Tritt also auf die Änderung des a in α eine ausgleichende Veränderung der anderen Glieder in β oder γ ꝛc. ein, so giebt dies den Anschein, als wirkte a unmittelbar auf ein anderes Element b oder c, während in Wahrheit nur M auf sich selbst wirkt, d. h. gewisse Vorzustände des M innerhalb der Wesenseinheit des M die Folgezustände hervorbringen, die um der Natur des M willen ihre konsequente Folge sind (Gr. d. M. 46).

Resultat v. A.

Werfen wir von der Höhe des Ergebnisses, zu dem wir jetzt gelangt sind, einen Rückblick auf den Weg, den uns Lotze bis hierher geführt hat. Bisher schien doch kein Zweifel, daß Lotze den Einzeldingen nach Herbarts Vorgang wirklich ein

„Sein" zuschreiben wollte. Jetzt kommt es zu Tage, daß den Dingen überhaupt kein esse, sondern nur ein inesse zukommt. Lotze zeigt in seiner Darstellungsweise oft die Eigentümlichkeit, sich der Terminologie derjenigen Anschauungsweise anzubequemen, die er bekämpfen will. So kämpft hier Lotze gegen die „gewöhnliche" Weltansicht und gegen die Anschauung Herbarts, die beide schon den Einzeldingen ein Sein zugestehen, und in den niederen Regionen des Kampffeldes bedient er sich gleichgeschmiedeter Waffen, d. h. der Ausdrucksweise seiner Gegner, obgleich er einen ganz anderen Sinn mit ihr verbindet und sie später vielleicht wieder verläßt — ein zweischneidiges Auskunftsmittel, das das Verständnis vermitteln und verwirren kann.

Lotze wendet sich mit dem Schritt, den wir zuletzt betrachteten, der spinozistisch idealistischen Richtung zu, die durch Fichte, Schelling und Hegel angegeben wird. Seine Dinge sind Modi der absoluten Substanz. Es läßt sich eine Parallele ziehen zwischen dem Übergang von Fichte zu Schelling und dem von Herbart zu Lotze. Fichte hatte das „Ich eines Jeden" für die absolute Substanz gehalten, während Schelling das Ich eines Jeden blos für eine besondre Form des Absoluten erklärte. So ist bei Herbart jedes einzelne Ding eine absolute Substanz (wenn auch Herbart selbst dem Ausdruck „Substanz" eine Bedeutung giebt, daß er nicht mit dem Beiwort „absolut" verbunden werden könnte), jedes Ding hat das absolute Sein, Lotze aber erkennt blos dem absoluten M ein eigentliches Sein zu, jedes Einzelding ist blos eine besondere Form des Absoluten.

Obgleich nun Lotze vom Pluralismus Herbarts zum Monismus übergegangen ist, sucht er doch soviel vom Erbe Herbarts für seine Dinge zu retten, daß er ihnen irgend eine Selbständigkeit gegenüber dem Absoluten zu erhalten sucht. Der Rettungsanker ist der schon behandelte Begriff des Fürsichseins. Dort war das Fürsichsein der Dinge im Verhältnis zu den miteristierenden Dingen zu betrachten, hier bietet sich uns eine andere Seite, das Fürsichsein der Dinge im Gegensatz zu ihrem Enthaltensein im Absoluten. Die absolute Substanz, das schöpferische Absolute entläßt aus seinem eigenen realen Wesen

die Elemente (Met. 490). Jedes Einzelwesen ist nicht durch sein eigenes Sein, sondern im Auftrage des M (Met. 165). Durch das Fürsichsein jedoch treten sie aus dem Absoluten heraus zu der Selbständigkeit, die ihnen möglich ist. Das Fürsichsein ist nicht etwa die Folge dieses Heraustretens, sondern „*indem* etwas für sich ist, sich auf sich selbst bezieht, sich von Anderem unterscheidet, löst es sich eben hierdurch durch sein Thun von dem Unendlichen ab, erwirbt nicht hierdurch, sondern besitzt hierin in der einzig denkbaren Weise jene Selbständigkeit eines wahrhaften Seins“ . . . . „Was im Stande ist, sich als ein Selbst zu fühlen und geltend zu machen, das verdient als abgelöst von dem einen alles umfassenden Grunde und als seiend außer ihm bezeichnet zu werden“ (Met. 190). Daß in diesem Passus Lotze von einem „wahrhaften“ Sein der Dinge spreche, ist ihm zu einem Vorwurfe gemacht worden (M. Klein, Lotzes Lehre vom Sein 76), als schreibe er hier doch den Dingen, entgegen seinen sonstigen Äußerungen, ein absolutes Sein zu. Der Zusammenhang der Stelle ist das beste Korrektiv für dies Mißverständnis, zu dem man beim bloßen unbesehenen Herausgreifen des Ausdrucks leicht kommen kann. Man kann nicht vermuten, daß Lotze auf derselben Seite, auf der er die Dinge als Zustände des Unendlichen bezeichnet, und nur etwas zu retten sucht, wodurch die Dinge mehr als Zustände sein möchten, es ganz vergessen haben sollte, daß die Dinge sonst für ihn Modifikationen des Unendlichen sind. Er redet ja auch nicht geradezu von einem wahrhaften Sein der Dinge, sondern bezeichnet das Fürsichsein nur als die *einzig denkbare* Weise, wie die sonst immerhin dem Absoluten immanenten Dinge jene Selbständigkeit eines wahrhaften Seins besitzen können, die wir ihnen wahren möchten. Das absolute Sein, das man ihm hier unterschieben möchte, würde Lotze einfach als eine *undenkbare* Weise der Selbständigkeit des wahrhaften Seins der Dinge bezeichnen.

Aber ein wichtiges Ergebnis hat diese Stelle dennoch. Wir ersehen daraus, das erst das „Fürsichsein“ das „wahrhafte“ Sein der Dinge ist, *nicht* das „in Beziehungen Stehen,“ wie es nach den ersten Abschnitten der Ontologie in seiner

Methaphysik doch der Fall sein sollte. Wir kommen also darauf hinaus, Lotze darf, wenn er sich nicht widersprechen will, jetzt angesichts des Fürsichseins, nicht mehr sagen: Das Sein sei gleich dem Stehen in Beziehung, beides sei identisch, sondern nur: Alle Dinge welche sind, stehen auch in Beziehungen, haben also kein absolutes, sondern ein relatives Sein. Und das Hauptargument für diese Behauptung besteht eben nun in der jetzt gewonnenen Wahrheit, daß die Dinge trotz ihres Fürsichseins Modifikationen des Einen Absoluten sind, es also sinnlos wäre, sie außerhalb alles Weltzusammenhanges ohne Relationen zu denken.

Fragen wir zuletzt: Welches sind die Dinge, die dieses Fürsichsein gegenüber dem Absoluten genießen? Die dem pantheisierenden Idealismus näher stehende Metaphysik läßt es dahingestellt, ob sämtlichen Atomen oder Elementen, die wir als Dinge zu bezeichnen gewohnt sind, dieser Vorzug zukomme oder nicht. „Überall könnte dieser Begriff des Atoms durch den einer elementaren Aktion des Einen Seienden ersetzt werden, die ebenso in bestimmten Relationen zu anderen ihres Gleichen stände und durch sie nicht minder gesetzlich umgewandelt würde" (Met. 187). Nur das will er hier gewahrt wissen: „Das Dasein geistiger Wesen, die uns gleichen und die, indem sie ihre Zustände fühlen und sich ihnen als die empfindende Einheit entgegensetzen und eben dadurch dem Begriffe eines Wesens genügen" (Met. 186). Die eine schöpferische Kraft könnte dann in diesen geistigen Wesen das Bild der übrigen Dingwelt, ohne daß diese Welt zu existieren brauchte, hervorbringen (Met. 187). Auch im Mikrokosmus erklärt Lotze es freilich nur für einen möglichen Weg, auch den von der allgemeinen Ansicht für leblos gehaltenen Dingen ein Fürsichsein zuzugestehen. Aber Alles in Allem ist dies doch im Mikrokosmus Lotzes Überzeugung, die er über allen Widerspruch hinauszuführen sucht, daß „auch die Dinge, die unserer sie von außen betrachtenden Beobachtung nur als blind wirkende, bewußtlos leidende erscheinen, innerlich doch alle besser sind, als sie äußerlich aussehen, daß auch sie nicht nur für andre, sondern auch für sich sind" (Mikr. III 531). „Wir halten es für wahrscheinlicher, daß alle Dinge wirklich

in verschiedenen Abstufungen der Vollkommenheit die Selbstheit besitzen, durch welche eine immanente Produktion des Unendlichen zu dem wird, was wir ein Reales nennen". (Mikr. III 536). Diese „Abstufungen" des Fürsichseins von der Tiefe der sonst für selbstlos gehaltenen Dinge bis zu der Höhe der persönlichen Geister, also von den mehr gegenständlichen bis hinauf zu den selbstbewußten Wesen, erinnern, wie an Leibnitzens in verschiedenen Bewußtseinszuständen befindliche Monaden, so aber auch an Schelling: Ist das Ganze absolutes Subjekt-Objekt, so wird das Eine des Endlichen unter der Form des Objekts, das Andre unter der des Subjekts existieren, aber in jeder einseitigen Form ist doch das Ganze enthalten. Das Objektive ist nicht bloßes Objekt, sondern es ist auch Subjekt-Objekt, aber unter der einseitigen Form des Objekts. Dieser Begriff des objektiven Subjekt-Objektes ist der Begriff der Natur, wie der endliche Geist das subjektive Subjekt-Objekt ist.

B. Vom Sein des Absoluten.

a. In dem vorigen Abschnitte unserer Abhandlung mußten wir schon von dem Verhältnis der Dinge zu dem Absoluten reden. Es erübrigt uns noch die Aufgabe von dem Sein dieses Absoluten zu sprechen. Wohl redete Lotze von einem Sein der Dinge, aber zuletzt trat es zu Tage, daß es ihm mit diesem Sein der Dinge doch nicht ernst ist, daß den Dingen im eigentlichen Sinne doch kein Sein zugeschrieben werden darf. Das wahrhafte Sein liegt weiter zurück, nur dem Absoluten, dessen Modifikationen die Dinge sind, kommt das wirkliche wahrhafte Sein zu*). Wie verhält sich nun dies „wahr-

*) Aus Zeitschrift f. ex. Phil. VIII 40 ersehen wir, daß Lotze in einer früheren Ausgabe seines Mikrokosmus auch das Sein des Absoluten in einem Stehen in Beziehungen finden wollte: „Es ist, sofern es in Beziehung zu der aus ihm quellenden Vielheit steht." Wir ersahen aus dem Vorhergehenden, daß sogar das Sein der Einzeldinge nicht in ihren Beziehungen besteht, sondern daß das Fürsichsein eigentlich erst ihr Sein ist. Geschweige denn, daß Lotze es damit ernst meinen sollte, das Sein des Absoluten blos durch das Stehen in Beziehungen zu seinen eigenen Zuständen erschöpfen zu wollen. Es kann nur übel angebrachte Zähigkeit ihn

hafte Sein" Lotzes zu dem reinen absoluten Sein Herbarts?

Insofern würde ja dies wahrhafte Sein des Absoluten ein absolutes Sein im Sinne Herbarts sein, als das Absolute ganz und gar für sich, ohne Relationen zu Anderem außer ihm liegenden, besteht, da es ja überhaupt nichts außer ihm giebt, mit dem es in Beziehungen sein könnte. Wenn allerdings das absolut Seiende nach Herbart auch keine Relationen zu Bestimmungen verträgt, die innerhalb seiner selbst liegen, so trüge danach das Lotzesche Sein den Namen des Absoluten mit Unrecht. Diese innere Beziehungslosigkeit verlangt aber Herbart (IV 84, vgl. oben: „Auch die Einheit zweier Bestimmungen läßt sich nicht setzen. Denn dieselbe ist ein Begriff, der sich bezieht sowohl auf A, als auf B"). Das Absolute M ist bei Lotze nun die Einheit vieler Bestimmungen, der Modifikationen, würde also nach Herbartschem Sinne nicht im absoluten, sondern im relativen Sein stehen.

Fern davon ist die Qualität des Lotzeschen wahrhaften Seins, die Bestimmung als einer „einfachen" zu verdienen. Wie Herbarts „einfache" Qualität doch schließlich ihre ursprüngliche Mannigfaltigkeit durch die zufälligen Ansichten verriet, in die sie zerfallen kann, ein Umstand, der nur sehr mühselig vertuscht wird, so legt Lotze in sein wahrhaft Seiendes offen die Mannigfaltigkeit der Modifikationen. Somit genügt auch das „wahrhafte" Sein Lotzes nicht den Anforderungen, die Herbart in dem Satze 2 über die Qualität des Seienden stellte, daß sie nämlich schlechthin einfach sein müsse. Es „ist die ganze Setzung lediglich relativ und es fehlt gänzlich an einem Punkte, den die absolute Position treffen könnte".

Aus demselben Grunde entspricht das absolute Sein Lotzes ebensowenig der Anforderung des Satzes 3, daß die Qualität

---

zu dem Festhalten dieser Bestimmung des Seins auch an unserer Stelle veranlaßt haben. Wenigstens entspräche das damit Aufgestellte nicht dem übrigen über das Sein des Absoluten Gesagten. Die Einsicht hierein scheint Lotze bewogen zu haben, diesen verfänglichen Passus später hinwegzulassen. Wenigstens war es dem Verfasser dieses unmöglich, in der ihm allein zu Gebote stehenden Ausgabe der Mikrokosmus (3. Aufl. 1880) die von Flügel am angegebenen Orte aufgeführten Worte wieder zu finden.

des Seienden allen Begriffen der Quantität schlechthin unzugänglich sein solle. Gestattet es Lotze doch sogar ausdrücklich, die Modifikationen als „Teile" des Absoluten zu benennen.

Im Satz 1 fordert Herbart, die Qualität des Seienden solle gänzlich positiv und affirmativ, ohne Einmischung von Negationen sein. Denn non-A setze A voraus, leide also keine absolute Position. Diese Forderung befriedigt das Lotzesche absolute Sein. Der sonstige spinozistische Idealismus suchte ebenfalls die Negation vom Seienden fern zu halten. Und von dem Satze: omnis determinatio est negatio ausgehend, vermieden sie jede Bestimmung des Absoluten. Lotzes wahrhaftes Seiendes M hat aber einen durchaus bestimmten, wenn auch für uns beschränkte Geschöpfe nicht angebbaren Sinn. Nach dem Grundsatze Spinozas also würde es, weil bestimmt, Negation in sich tragen. Lotze aber erkennt diesen Satz nicht an. Schon für die endlichen Dinge wendet er den Satz so (Rel. Ph. 57): „Jede Bestimmtheit entsteht nicht aus, sondern ist nebenbei oder folgeweise eine Negation dessen, was von ihm verschieden ist". Durch die Bestimmung ist also an und für sich noch durchaus keine Negation in das Wesen des Bestimmten hineingelegt. Für die Natur des absolut Seienden stellt sich die Sache noch anders (Rel. Phil. 58): „Außer diesem a (der Natur des Absoluten) existiert nichts, vielmehr fließt aus a erst die gesamte Wirklichkeit, und zwar dergestalt, daß um der konkreten Natur von a willen sich in dieser Wirklichkeit auch denkende Geister vorfinden, welche a von einem niemals vorhandenen non-a unterscheiden und sich nun die wunderbare Frage aufwerfen können, warum alle Welt den Charakter dieses a trage und nicht den anderen eines non-a". Die Annahme eines absolut Seienden N, mit dem verglichen das vorliegende absolut Seiende M als ein non-N bezeichnet werden könnte, ist also nur eine vollständig leere Denkmöglichkeit, und schon deshalb würde dadurch in das M keine Negation eines Anderen hineingelegt werden.

Im Anschluß hieran erledigt sich auch des Weiteren die Stellung Lotzes zu dem Herbartschen Satze 4 über die Qualität des Seienden: „Wie vieles sei, bleibt durch den Begriff des

Seins völlig unbestimmt". Wir dürfen im Sinne Lotzes dem vollkommen zustimmen. Eben weil in dem Wesen eines Seienden, selbst eines bestimmten Seienden durchaus kein Hinweis auf irgend ein Anderes liegt, so ist durch den Begriff des Seins ein anderes Seiendes weder postuliert noch negiert. Daß dennoch nur Ein absolut Seiendes M ist, diese Wahrheit folgt für Lotze nicht aus dem Begriff des Seins, sondern er gewinnt sie, wie der vorige Hauptabschnitt unserer Abhandlung ausführte, durch die Zergliederung des Begriffes des Wirkens.

Weiterhin ist Lotzes wahrhaftes Sein fern von der Starrheit der Herbartschen absoluten Position, die keinerlei Veränderung in der Qualität des Seienden duldet. Vgl. Met. 164: „Nicht als ruhende Identität mit sich, sondern nur als ewige sich selbst erhaltende Bewegung ist das gegebene Sein des wahrhaft Seienden anzuerkennen. Lotzes Sein ist also nicht, wie das Herbartsche, der beständige, unveränderliche Kern hinter der wechselvollen Scheinwelt des Werdens. Ja es ist hier nicht einmal, wie bei Hegel, mit dem Nichtsein zusammen Moment des Werdens, das die Einheit von Sein und Nichtsein bildete, obgleich sonst Lotze (Log. 196 vgl. Met. 148) gleichfalls das Werden als einen Übergang zwischen Sein und Nichtsein bestimmt. Hier beim Sein des Absoluten ist vielmehr Sein identisch mit Werden. Ganz wie dort bei den Einzeldingen droht nun aber das absolute Sein zu einem haltlosen Strudel absoluten Werdens zu verschwimmen.

Deshalb ist Lotze genötigt, sich nach einem Ersatz für die Herbartsche Einfachheit der Qualität, die er ja fallen ließ, umzusehen, um in dem Werden ein Beständiges festzusetzen. Wie bei den Einzeldingen setzt er an die Stelle der Einfachheit wieder den Begriff einer Einheit in der Vielheit.

Die Einheit in der Vielheit der Stadien des Werdens besteht nun zunächst in dem gleichbleibenden Sinn oder Werte des M. Jedes Entwickelungsstadium der Welt auf die linke Seite einer Gleichung gesetzt, gleicht dem auf die rechte Seite der Gleichung zu stellenden, immer sich gleichbleibenden Werte M (Met. 141). Außerdem ist auch die Richtung gegeben, in der die Bewegung des Werdens erfolgt (Met. 164). Wir

haben jetzt soviel für die Einheit des Seins oder Werdens des Absoluten erreicht, als damals für das Sein des Einzeldings erlangt war, als sein Wesen in einem individuellen Gesetz gefunden wurde, in einer Konstanz seines Hin- und Herverwandelns in einer geschlossenen Formenreihe (Gr. d. M. 35). Auch hier indes genügt die für das Absolute bis jetzt gewonnene Einheit in der Vielheit noch nicht. Auch hier ist die Einheit höchstens für einen Beobachter vorhanden, und es fragt sich noch, wie dort: „Inwiefern genießt das sich so verändernde Wesen selber auch sachlich eine solche Einheit, wie sie im Denken zwischen den einzelnen Vorstellungen seiner Formen hergestellt wird."

Dies letzte Desiderium wird auch für das Absolute wiederum in dem „Fürsichsein" desselben gefunden und erfüllt. Lotze gewinnt es in der Polemik gegen Fichte, der mit einer blindwirkenden Weltordnung auszukommen meinte (Mikr. III 564 ff.). Er sagt dort (566/67): „Könnte jene Weltordnung jemals eine Vielheit zur Einheit irgend eines bestimmten Verhältnisses zusammenfassen, oder in dieser Einheit erhalten, wenn sie nicht, gegenwärtig in jedem Einzelnen der Vielen, zugleich reizbar wäre für jeden Thatbestand, der in allen übrigen Einzelnen stattfindet und zugleich fähig, die gegenseitigen Verhältnisse aller in die beabsichtigte Form durch eine Verrückung ihrer Lagen zu bringen, welche ihrer Abweichung von diesem Ziele angemessen ist" ꝛc. Lotze weist weiter den Einwurf zurück, als sei diese Annahme eines Fürsichseins des Absoluten blos eine klügelnde Konstruktion, vielmehr ist sie „die Zergliederung dessen, was wir denken müssen, um das zu denken, was ihr — der ordnenden Einheit der Welt zugeschrieben wird". Diese Anschauung von einem Fürsichsein, einer Persönlichkeit des Absoluten, der weltordnenden Einheit, die bis jetzt metaphysisch gestützt ist, erfährt eine Stärkung durch die moralische Überzeugung von dem Siege des Guten in der Welt, auf die Lotze durch die eigene Äußerung Fichtes geführt wird, „daß denen, die das Gute lieben, alle Dinge zum Besten dienen müssen". 567 heißt es: „Ist es möglich, ein Wesen zu denken, das mit absichtslos blind wirkender Thätigkeit, dem Weltlaufe, gereizt durch den

Thatbestand, dessen Einwirkung es erfährt, in jedem Augenblicke die verbessernden Antriebe mitteilte, durch welche jene durchgängige Herrschaft des Guten sicher gestellt würde? ein Wesen, welches nicht mit Bewußtsein jedem seine Stelle anweisen . . . . nicht mit eigener lebendiger Liebe das Gute wollen und verwirklichen könnte, und gleichwohl so verführe, als ob es das alles vermöchte?" Die Persönlichkeit ist für Lotze die einzig denkbare Form des höchsten Weltgrundes. Ist es doch sein Grundsatz: Alle Realität ist Geistigkeit; Realität und Fürsichsein der Dinge sind vollkommen gleichbedeutende Begriffe. Wie könnte das Allerrealste, von dem alles endliche Reale seine Realität hat, selbst der Realität = des Fürsichseins entbehren? Darum würde Lotze nur dem Pantheismus beistimmen können, „der jeder Neigung entsagte, das unendliche Reale in einer anderen Form als der des Geistigen zu begreifen" (ibid. 569). Ja alle endlichen persönlichen Geister sind nur eine schwache Nachahmung der Persönlichkeit des Absoluten. Vollkommene Persönlichkeit ist nur in Gott (ibid. 580).

Das Absolute ist also eine Persönlichkeit, vermöge seines Fürsichseins, oder eine Ichheit, welchen Begriff Lotze mit dem der Persönlichkeit gleichbedeutend braucht (Mikr. III 563). Hiermit ist die Einheit in der Vielheit gegenüber der Mannigfaltigkeit der Modifikationen und der Mannigfaltigkeit seiner Entwicklungsstadien vollendet, wie vordem das Fürsichsein den Dingen erst die reale Einheit gab.

b. Das Absolute ein Ich — mit diesem Resultat steht Lotze auf der Bahn des Idealismus, wie er, veranlaßt durch Kant, sich entwickelt und durchgängig das Absolute unter der Form des Ich aufgefaßt hat. Bei Kant war der Anlaß zur Ausbildung der Philosophie in dieser Richtung schon gegeben. Denn es war Inkonsequenz, das Ding an sich vom Kausalitätsgesetz zu befreien, und es doch die causa des Stoffes der Erfahrung sein zu lassen. Form und Stoff der Erfahrung waren also gleicherweise in das subjektive Gemüt zu verlegen. Damit schien der „anschauende Verstand" gewonnen, von dem Kant in der Kritik der Urteilskraft gesprochen hatte, und in dem durch das Selbstbewußtsein schon alle Mannigfaltigkeit sollte gegeben sein. Und

Kant hatte ja selbst die Einheit in der Mannigfaltigkeit der Erfahrung in einer ursprünglichen Synthesis der Apperzeption, also im Ich gefunden. Das Ich absolut zu setzen, dazu gab weiteren Anlaß die transscendentale Willensfreiheit des intelligiblen Ichs, das Handlungsreihen ohne Ursache, also absolut anfangen kann.*) All diese Anlässe faßte Fichte zusammen und machte das Ich zum absolut Seienden. Sein Erbe behielt der spinozistische Idealismus Schellings und Hegels bei, nur daß anstatt des Ichs einen Jeden das absolute Ich des Unendlichen zum Realprinzip wurde, eine Anschauung, die auch bei Fichte schon durchbrach.

Indem Lotze seinem Absoluten nun ebenfalls die Form der Ichheit zuschreibt, fällt sein Realprinzip unter die Verurteilung Herbarts, die er unter dem Abschnitt: „Eidolologie" (IV 264 ff.) aller idealistischen Philosophie entgegensetzt. Herbart behauptet hier, das Ich könne nicht für real gehalten werden. Der Begriff des Ich könne, wie man ihn auch betrachten wolle, nicht der Ausdruck eines Realen oder absolut Seienden sein, das Ich als widerspruchsvoller Begriff sei untauglich zum Realprinzip. Wir benutzen die kurze Zusammenfassung der Einwürfe gegen das Ich als Realprinzip, wie sie Thilo (Gesch. d. n. Phil. 1881 S. 408) als Auszug aus der Eidolologie bringt und heben die Gegensätze hervor, die sich an diesem Punkte zwischen Herbart und Lotze offenbaren.

Der erste Widerspruch Herbarts gegen das Realprinzip des Ich ist eine Anwendung der im Dinge mit vielen Merkmalen überhaupt gefundenen Schwierigkeiten auf den Begriff des Ich: Wie dem Ding mit vielen Merkmalen, muß auch dem Ich, als dem Urquell aller unserer mannigfaltigen Vorstellungen trotz seiner strengen Einheit eine Mannigfaltigkeit beigelegt werden.

Lotze hat mit dem Begriffe der Einheit in der Vielheit operiert und wir sind ihm gefolgt, als er die Einheit in der

---

*) Vgl. dazu den Satz in der 1. Auflage der Kritik, es sei „nicht unmöglich, daß das Ich und das Ding an sich ein und dieselbe denkende Substanz sei", den Kant in der 2. Auflage gestrichen hat.

Vielheit schließlich durch das Fürsichsein glaubte sichergestellt zu haben, d. h. dadurch, daß er das Seiende unter der Form des Ich faßte. Mit dem angeführten Einwurf Herbarts wird nun auch diese innerste Schanze angegriffen. Jede Annahme einer Einheit in der Vielheit soll, wie überhaupt, so auch hier beim Ich, widerspruchsvoll und unzulässig sein. Hören wir, wie Lotze diese Angriffe, die sein System im Mittelpunkte treffen, zurückweist. Er thut dies Met. 144 ff. Indem er zugleich nachweist, wie Herbart in der Lehre von den zufälligen Ansichten die Einheit in der Vielheit selber voraussetzt (Met. 150 f.), hält er alle Einwürfe, die auf Grund des Satzes der Identität und des ausgeschlossenen Dritten gegen diesen Begriff gemacht werden, für eine Überschätzung der logischen Prinzipien, die man für Schranken des Möglichen ansieht (149). „Die Wirklichkeit ist unendlich reicher, als das Denken" (147).

Wir müssen zur Einleitung des an diesem Orte der Metaphysik Gesagten hinübergreifen in Lotzes Logik. Dort (72 ff.) stellt Lotze einen Unterschied zwischen der logischen und metaphysischen Kopula fest. Der Identitätssatz sagt nur aus, daß jeder Inhalt sich selbst gleich sei: A = A, und daran schließt sich der Satz des Widerspruchs, A nicht = Non A. Im kategorisch synthetischen Urteil bezeichnet nun die Kopula „ist" durchaus nicht die Identität des Subjekts und Prädikats. Der Identitätssatz würde vielmehr unumgänglich hinstellen: S ist S, P ist P, und infolge dessen wäre logisch einfach zu behaupten: S ist nicht P. Drückt das Denken dennoch eine zwischen zwei Vorstellungsinhalten empirisch vorgefundene Beziehung in der Formel S ist P aus, so ist das „ist" nur eine abgeblaßte Bezeichung einer nicht im Denken, sondern ganz wo anders gegebenen metaphysischen Beziehung, aus der erst die Berechtigung und Veranlassung fließt, S und P überhaupt in einem logischen Urteil zu verbinden. Mit dem „ist" als Kopula zwischen S und P stellt das Denken entweder eine noch nicht gelöste Aufgabe, die Beziehung zwischen S und P zu bestimmen, als völlig gelöst hin, oder spricht die gefundene Lösung so verkürzt aus, daß ihr Zusammenhang nicht mehr sichtbar bleibt (Log. 76). Daher ist die Logik gar nicht berechtigt, eine Unterscheidung

auszusprechen „zwischen verträglichen Prädikaten, die demselben Subjekt gleichzeitig zukommen könnten und anderen, die es nicht könnten, weil sie untereinander und mit der Natur des Subjekts unverträglich wären". Das ist Sache der metaphysischen Untersuchung (ibid. 77).

Met. 144 ff. wendet Lotze diese allgemeinen Erwägungen auf das spezielle Problem an, ob von dem M, dem absolut Seienden, ohne Widerspruch die Einheit und zugleich die Vielheit prädiziert werden könne (d. h. hier, ob es trotz Herbart ein Ich sein kann).

Die Sätze S ist P und S ist nicht P sind nach dem Gesetz vom ausgeschlossenen Dritten mit einander unverträglich, da auch die metaphysische Kopula, die die reale Beziehung zwischen S und P darstellt, und deren unvollkommenen Ausdruck das „ist" des logischen Urteils bildet, in jenen beiden Urteilen identisch bleiben muß. Ist diese metaphysische Kopula V, so kann sie nicht Non V, wäre sie Non V, so könnte sie nicht V sein. Aber die Sätze S ist P und S ist non P sind so lange mit einander verträglich, bis sachlich feststeht, es gebe kein Non P = Q, welches mit S durch eine mit V verträgliche (metaphysische) Kopula W zusammenhängen könnte. Daher sind beide Urteile giltig: S der Körper ist ausgedehnt P und S ist schwer Q. Es ist eben eine andere metaphysische Kopula V, die S und P, und eine andere W, die S und Q mit einander verbindet. Die Logik aber hält diese beiden Urteile für vereinbar, trotzdem sie die Verträglichkeit derselben mit ihren Mitteln nicht nachweisen kann; sie weiß nicht, wie es der Körper anstellt, um ausgedehnt P und zugleich schwer Q zu sein; das ist das Geheimnis der Sache. Wird dies angewandt auf das Absolute M, von dem es fraglich ist, ob es Einheit und Vielheit in sich vereinigen kann, so ergiebt sich Folgendes: Wenn M Eines ist, so ist unwahr, daß es diese Einheit P nicht sei; wenn es Vieles ist, so ist unmöglich, daß es diese Vielheit nicht sei. Aber keineswegs folgt aus der Gültigkeit der einen Bestimmung die Ungültigkeit der anderen. Diese Folgerung bestände nur zu Recht, wenn sich erweisen ließe, daß die konkrete Natur von M unfähig sei, die beiden Verhaltungsweisen V

und W zu vereinigen, durch die es Einheit und durch die es Vielheit wäre. „Es ist unzulässig von dem eigentümlichen Sein des ganzen (realen) Verhaltens abzusehen, welches von M unsre Ansicht behauptet, und einen Widerspruch dadurch zu erzeugen, daß man Einheit und Vielheit mit M in jener bedeutungslosen Weise vereinigt denkt, welche die logischen Schemata des Urteils durch die kahle Kopula „ist" ausdrücken". „Freilich ist dann das Eine zugleich das Viele, aber in diesem verblaßten Ausdrucke ist, ist das gar nicht wieder zu erkennen, was wir meinen. Keineswegs ist das Eine in demselben neutralen Sinne das Viele, in welchem wir sagen könnten, daß es das Eine sei. Es ist vielmehr das Viele in dem aktiven Sinne, es hervorzubringen und in ihm gegenwärtig zu sein". Nur eine Bestreitung der sachlichen Möglichkeit dieses Verhältnisses hätte einen Sinn. Freilich ist Eines Eines und Vieles Vieles, und dies wird auch hier vorausgesetzt und somit dem Gesetz der Identität und des ausgeschlossenen Dritten genügt. Aber beide sind ganz unzulänglich, um über die Möglichkeit eines Verhältnisses zu entscheiden, dessen voller Sinn in ihre abstrakte Formel gar nicht zu bringen ist. „Man glaubt aus den Gesetzen, die unser Denken in der Verknüpfung seiner Vorstellungen inne zu halten hat, unmittelbar auch Schranken für das ableiten zu können, was in dieser Natur der Sachen möglich sei". Zu erwähnen ist noch, daß Lotze sich nicht anmaßt, zu wissen, wie nun das Eine das Viele hervorbringt, und seinen Differenzierungsprozeß verfolgen zu können. Hegels Dialektik, die sich diese Aufgabe setzte, hält er für einen kühnen, aber mislungenen Versuch, diese Frage zu lösen.

Herbarts erster Widerspruch gegen die Fassung des Absoluten als eines Ich, der den für die Lotzesche Seinslehre überhaupt so überaus wichtigen Begriff des Fürsichseins bedrohte, ist durch das Ausgeführte abgewiesen.

Wir gehen über zum Zweiten: Das Ich fällt unter den Widerspruch des veränderlichen Dings, da seine Vorstellungen in einem beständigen Wechsel erscheinen. Insbesondere fällt es unter den Begriff des absoluten Werdens, da die Ursachen des Wechsels nicht gegeben sind.

Wir deuten hier nur nochmals an, was schon des Weiteren ausgeführt wurde, daß Herbart die Schwierigkeiten, die er dem Idealismus in Bezug auf das Ich entgegenhält, auch selbst, wo es sich um die Veränderlichkeit des absolut seienden Dinges handelte, ungelöst gelassen hat, und daß eine unüberbrückbare Kluft zwischen der einfachen Qualität, die nur unverändert bleiben kann, und der Veränderung des Dinges im Laufe des Geschehens geblieben ist. Wir nehmen aber Herbarts Einwurf auf und sehen zu, wie Lotze damit auseinander zu setzen ist.

Die Schwierigkeiten des Begriffs vom veränderlichen Ding, soweit sie darin liegen, daß dem einfachen Ding zeitlich successive verschiedene Merkmale beigelegt werden, hat Lotze schon im Vorausgegangenen nach seiner Weise beseitigt, indem er die Einfachheit der Qualität aufgab und dafür die Einheit in der Vielheit einsetzte.

Ein Neues kommt durch den Widerlegungsgrund hinzu, das absolute Ich falle unter den Begriff des absoluten Werdens, da die Ursachen des in ihm vorgehenden Wechsels nicht gegeben seien.

Herbart fordert äußere Ursachen, die das Seiende, das ja nach seiner Vorstellung unbeweglich ist, wenigstens scheinbar in Bewegung setzen. Lotzes ganzes Bestreben ging nun gerade darauf hinaus, den Begriff eines transeunten Wirkens, dessen Schwierigkeiten alle Lösungsversuche zu Schanden machten, zu beseitigen und an Stelle dessen den eines immanenten Wirkens zu setzen. Er ließ daher nicht die Einzeldinge unvermittelt aufeinander wirken. Vielmehr waren diese bloß Modifikationen des Absoluten und das Absolute in ihnen gegenwärtig. Ein Zustand eines Einzeldings war also unmittelbar ein Zustand des Absoluten. Innerhalb des Absoluten beeinflussen sich nun seine eigenen Zustände durch immanentes Wirken. Alles Wirken äußerer Ursachen ist somit nur Schein, in Wahrheit giebt es nur immanentes Wirken. Nun ist Lotze weit davon entfernt, zu glauben, er habe alle Unbegreiflichkeit aus dem Begriffe des Wirkens entfernt. Das immanente Wirken begreifen wir vielmehr in seinem Zustandekommen eben so wenig, wir müssen es aber nach Lotze als eine Thatsache unbeanstandet hinnehmen (Met. 136). Gr. d

M. 47 gesteht er es offen: „Dagegen hat nicht im Geringsten erklärt werden sollen, wie auch nur innerhalb der Wesenseinheit des M das Wirken zustande kommt, d. h. wie die Vorzustände es eigentlich machen, um die Folgezustände, deren Inhalt sie begründen, auch in Wirklichkeit hervorzubringen". Eine Frage hiernach erklärt er ebendaselbst für eben so sinnlos, wie die nach der Art, wie eigentlich das Sein zustande kommt. „Wollte man sie beantworten, so müßte man irgend einen vermittelnden Hergang erzählen, und in der Vorstellung eines solchen würde sich unfehlbar dasselbe Wirken, das man erklären wollte, schon mehr als einmal vorausgesetzt finden" (ibid). Wir müssen solche unfruchtbare Versuche vermeiden und bezeichnen das Wirken nur durch seinen thatsächlichen Inhalt, der darin besteht, „daß die Verwirklichung eines Zustandes die Bedingung der Verwirklichung eines andren ist." „Wie aber überhaupt eine Bedingung, wenn sie verwirklicht ist, es anfängt, um auch ihrer Folge Wirklichkeit zu geben . . . . davon kann keine Rechenschaft gegeben werden" (Met. 136). „Der Strom des innerlichen Wirkens pflanzt sich von Phase zu Phase aus sich selbst fort" (Met. 161).

Somit hat jedes Entwickelungsstadium des absolut Seienden zwar seine Ursache. Die Ursache jeder neuen Phase ist der Wirklichkeitsbestand der vorhergehenden. Aber daß dieser Übergang einer Wirklichkeitsform in die andere erfolgt, muß einfach als Thatsache ohne weiteren Erklärungsversuch hingenommen werden; was die Ursache zur Ursache macht, kann nicht weiter abgeleitet werden. Gerade das aber würde Herbart vom Idealismus beantwortet wissen wollen: wie und wodurch es geschieht, daß die Stadien des Wechsels nicht wie Grund und Folge im Denken nebeneinander stehen, sondern als Ursache und Wirkung wechselnd aufeinander folgen. In diesem Sinne ist seine Frage nach der Ursache des Wechsels gemeint und deshalb glaubte er, ohne ein transeuntes Wirken äußerer Ursachen nicht auskommen zu können. Der durchgreifende Unterschied zwischen Herbart und Lotze tritt hier deutlich zu Tage. Herbarts absolutes Sein ist einfach und veränderungslos, bedarf also zur Veränderung der Ursache von

außen, Lotzes absolutes Sein ist nicht ruhende Identität mit sich selbst, sondern ewige, sich selbst erhaltende Bewegung.

Die Bewegung des absoluten M ist da, und man darf nicht zur Beantwortung der Frage nach dem Anfang der Bewegung zurückkehren, die einst Aristoteles gab; denn „man hat allmählich gelernt, daß ihre Beantwortung nicht von dem selbst Unbewegten ausgehen kann, das ihm an der Spitze der Welt zu stehen schien“ (Met. 161). Mikr. III 577: „Die Zersplitterung der Wirklichkeit in ein ruhendes Sein und eine Bewegung, von der es später ergriffen wird, gehört zu den Fiktionen, die nur für die gewöhnlichen Unternehmungen unserer Reflexion ihre Vorteile haben, aber ihre völlige Unzulässigkeit verraten, sobald wir über den Wechselzusammenhang der Welteinzelheiten zu dem ersten Anfang des Ganzen aufzusteigen versuchen.“ Wir dürfen nicht fragen: wenn das Wirkliche M ist, warum ist es nicht in Ruhe, sondern in Bewegung, wenn endlich in Bewegung, warum in der Richtung X und nicht in einer anderen auch denkmöglichen Z? Alle solche Fragen sind abzuweisen mit der einen Antwort: „Die Metaphysik hat nicht die Wirklichkeit zu machen, sondern sie anzuerkennen, die innere Ordnung des Gegebenen zu erforschen, nicht das Gegebene abzuleiten von dem, was nicht gegeben ist“ (Met. 163). „Sie muß sich deshalb vor dem Mißverständnis hüten, die Abstraktionen, durch welche sie für ihren Gebrauch einzelne Bestimmungen des Wirklichen fixiert, als konstruktive und selbständige Elemente anzusehen, die sie aus eigenen Mitteln wieder zum Aufbau des Wirklichen benutzen könnte.“ Die Spitze dieses Vorwurfs wendet er direkt gegen Herbart, wenn er daranschließend beispielsweise von einer Metaphysik redet, die den Begriff des reinen Seins bildete und diesem Begriff eine Bedeutung gab, abgetrennt von allen Beziehungen, in deren Bejahung es allein Wirklichkeit anzeigt (Met. 163). In der That glaubt Herbart in seinem durch Abstraktion gewonnenen absoluten Sein ein konstruktives Element der Wirklichkeit gefunden zu haben und verlangt nun, daß jeder Andere diese Abstraktion des absoluten Seins anerkennen und von diesem Boden aus durch Zufügung

anderer konstruktiver Elemente, hier der äußeren Ursache, die Wirklichkeit wieder aufbaue.

Die nun folgenden Einwürfe gegen das Ich, die von dem Widerspruch ausgehen, daß im Ich das vorstellende Subjekt identisch mit dem Objekte ist, sind von Lotze nicht ausdrücklich widerlegt worden. Es wäre in seinem Sinne wohl auch hier zu antworten, daß die Wirklichkeit reicher ist, als das Denken, und daß wir manches hinnehmen müssen, was keiner weiteren Erklärung zugänglich ist, wie ja z. B. das Werden, obgleich es sich als Thatsache der Wirklichkeit aufdrängt, dem Denken mit seiner rätselhaften Einheit von Sein und Nichtsein unauflösliche Schwierigkeiten bietet. Vielleicht dürfte man Herbart nachweisen können, daß auch er bei der empirisch-psychologischen Ableitung des Ich, das Seelenwesen, in dem sich die Vorstellung des Ich entwickeln soll, schon von Anfang unter der Form eines Ich fassen muß. Lotze wenigstens führt es (Mikr. I 278) aus, und wie uns scheint mit Evidenz, daß man das Selbstbewußtsein oder Bewußtsein des Ich nicht als ein glückliches Nebenerzeugnis aus dem Mechanismus des Vorstellungsverlaufes kann hervorgehen lassen, sondern daß das Selbstbewußtsein nur die Ausdeutung eines ursprünglichen Selbstgefühls ist. Ohne dies Selbstgefühl, das das Ich von vorne herein von der umgebenden Welt trennt, würde nie in einem Seelenwesen ein Ich, sei es in der dumpfsten ursprünglichen Form, oder in reinerer Anschauung entstehen können, wenngleich die Ausbildung des Selbstgefühls zum Selbstbewußtsein den von Herbart angegebenen Weg nimmt. Muß aber ein ursprüngliches Selbstgefühl angenommen werden, so ist die Schwierigkeit der Identität des Subjekts und Objekts schon im ursprünglichen Selbstgefühl so gut wie im späteren klaren Selbstbewußtsein oder Ich vorhanden, und ist sie von Herbart nur bei Seite geschoben und aus den Augen gelassen worden.

Die ausführlichere Wiedergabe der angeführten Stelle des Mikrokosmus unterlassend, die nur indirekt mit unserer Aufgabe zusammenhängt, gehen wir zu dem letzten Gegengrunde Herbarts gegen die Fassung des absolut Seienden unter der Form eines Ich über, dessen ausführlichere Wider-

legung sich, wenn auch in Bekämpfung anderer Anschauungen und nicht gerade gegen Herbart gerichtet, bei Lotze vorfindet.

Der Einspruch besteht in Folgendem: Das Ich erscheint immer und notwendig mit einem Nicht-Ich behaftet, oder mit mannigfachen wechselnden Bestimmungen, welche ihm zwar zufällig zu sein erscheinen, aber dennoch notwendig sind, weil ohne sie das Ich nicht sich selbst vorstellen, also kein Ich sein kann. Wo Lotze diese Frage berührt, ob das Ich notwendig mit dem Gegensatz eines Nicht-Ich behaftet sei, kämpft er gegen die Anschauung, die Gott (dem Absoluten) kein persönliches Dasein zugestehen will (Mikr. III 569 ff). Aber es ist dasselbe Motiv bei den hier bekämpften Gegnern und bei Herbart, weshalb sie das Absolute nicht als ein Ich fassen wollen; nur ist es einmal mehr religiös, das andere Mal nur metaphysisch ausgedrückt. Jene glauben Gott in die Schranken der Endlichkeit herabzuziehen, wenn sie ihn durch anderes mitbedingt sein lassen; Herbart will gleicherweise das absolut Seiende nicht durch Andres bedingt sein lassen, nicht weil es an göttlicher Würde dadurch einbüßte, sondern weil es dann nicht mehr absolut, sondern mit äußeren Relationen behaftet sein würde. Und vor äußeren Relationen muß allerdings auch Lotze sein wahrhaft und absolut Seiendes schützen, wenn er ihm auch innere Relationen zugesteht. Die Polemik gegen jene pantheistisch-theologische Ansicht ist somit gleicherweise eine Widerlegung dieses unseres letzten Herbartschen Einwandes.

Allerdings müssen wir es Herbart zugestehen, daß wir endlichen Geister die Vorstellung unseres Ich nur verbunden mit mancherlei wechselnden anderen Vorstellungen fassen und auffinden können. Diese Vorstellungen sind außerhalb des Ichs veranlaßt, und insofern ist unser Ich stets mit dem Nicht-Ich behaftet (obgleich diese wechselnden äußeren Bedingungen das Ich nicht erzeugen könnten, wenn es nicht schon die Natur unseres Wesens wäre). Auch Lotze gesteht dies zu (Mikr. III 573): „Von Eindrücken der Außenwelt ... stammt uns die Gelegenheit zu allen jenen Gefühlen, in denen noch ohne bewußte gegensätzliche Beziehung gegen ein Nicht-Ich das Ich für sich seiend sich selbst genießen könnte ... In

jedem einzelnen Gefühle besitzt der Fürsichseiende sich nur zum Teil . . . . so ist die Ausbildung aller Persönlichkeit an das Dasein und die Einwirkung einer Außenwelt und an die Mannigfaltigkeit und Reihenfolge dieser Einwirkungen gebunden." Doch hier in unserer Frage handelt es sich ja gar nicht um ein endliches einzelnes Ich, für das jene Einwendung allerdings zutreffend wäre. Hier fragt es sich, ob das Eine, Absolute, außer dem keine Außenwelt ist, sich als ein Ich genießen und verhalten könnte ohne Verbindung mit einem Nicht-Ich. 575: „Die Übertragung der Bedingungen endlicher Persönlichkeit auf die des Unendlichen ist nicht im Recht." „In dem Begriffe des endlichen Wesens liegt es, seine bestimmte Stelle im Ganzen zu haben, das also nicht zu sein, was das Andre ist, und doch zugleich als ein Glied des Ganzen in seiner ganzen Entwickelung auf dies andere bezogen und zur Übereinstimmung mit ihm genötigt zu sein." „Die Formen seiner Thätigkeit quellen auch dem endlichen Wesen aus seinem eigenen Innern, aber die Anreize seines Handelns treten ihm allerdings alle aus jener Außenwelt entgegen, zu der es durch die Endlichkeit seiner Natur in die Stellung des Teils gebracht ist, welcher von dem bestimmenden Ganzen Ort, Zeit und Art seiner Entwickelung vorgezeichnet erhalten muß." Vergl. 578: „Die Stellung des endlichen Geistes, die ihn als Glied des Ganzen an einen bestimmten Ort der Weltordnung setzte, bringt es mit sich, daß sein inneres Leben durch allmählich von außen an ihn herantretende Reize geweckt wird und nach Gesetzen eines psychischen Mechanismus verläuft, der den einzelnen Vorstellungen ꝛc. einander zu drängen und verdrängen gebietet." „Von dem unendlichen Wesen, das alles Endliche in sich befaßt, . . . gilt nicht dieselbe Betrachtung. Es bedarf nicht eines äußeren Antriebes seines Lebens, sondern von Anfang an liegt in seinem Begriff der Mangel nicht, der für uns endliche Wesen jenen Antrieb notwendig und die Wirksamkeit desselben denkbar macht . . . Es wird vollständig selbst genügsam auch die Gründe für jeden Entwickelungsschritt seines Lebens in seiner eigenen Natur besitzen."

Und sollte noch Jemand fragen, was nun im absoluten

Ich dem Anstoß entspricht, den der Vorstellungsverlauf des endlichen Ich von Außen, von einem Nicht-Ich empfangen muß, so thut Lotze die ebenso unbeantwortbare Gegenfrage: woher die Bewegung der Außenwelt des Nicht-Ich, die dem Ich den bekannten rätselhaften Anstoß giebt? (576).

Flügel Zschr. f. ex. Phil. VIII 55 nimmt diese Gegenfrage Lotzes auf und wendet ein: „Lotze befindet sich hier in einer Verwechslung der räumlichen Bewegung mit einer qualitativen Veränderung. Man kann wohl ohne einen Widerspruch zu begehen, eine ursprüngliche, ursachlose Bewegung selbständiger realer Wesen annehmen, durch welche mehrere derselben zusammenkommen und nun nach ihrer Qualität gewisse Kräfte äußern können, aber man kann nicht, ohne in Widersprüche zu geraten, eine ursachlose qualitative Veränderung setzen, nach welcher sich ein ursprüngliches Eine von selbst in eine Mehrheit von inneren Zuständen entfalten soll." Nun ist es freilich eine alte Streitfrage, ob eine ursprüngliche ursachlose Bewegung ohne Widerspruch denkbar ist. Doch müssen wir uns hier darauf beschränken, zu konstatieren, daß innerhalb des Lotzeschen Systems kein Unterschied zwischen räumlicher Bewegung und qualitativer Veränderung besteht. Nach Lotzes Lehre von der Idealität des Raumes sind die räumlichen Bezeichnungen der Dinge blos unsrer Seelenbeschaffenheit notwendige Ausdeutungen der unräumlichen intellektuellen, übersinnlichen Verhältnisse abgestufter Verwandtschaft oder Gegensätzlichkeit der qualitativen Naturen der Dinge (Gr. d. M. 54). Jede räumliche Bewegung ist also blos die Übersetzung qualitativer Änderungen der Dinge in die Sprache der Raumwelt. Ursachlose qualitative Veränderung und ursachlose Bewegung sind also innerhalb des Rahmens dieser Anschauung entweder gleicherweise zu verwerfen oder gleicherweise als Thatsache hinzunehmen.

So schließt Lotze diese Erörterung mit dem Resultat (Mikr. III 580): „Dem Unendlichen allein ist ein Fürsichsein möglich, welches weder der Einleitung noch der fortwährenden Entwickelung durch Etwas bedarf, was nicht es selbst ist, sondern in ewiger anfangsloser innerer Bewegung sich in sich

selbst erhält . . . Die Endlichkeit des Endlichen ist nicht eine erzeugende Bedingung, sondern eine hindernde Schranke der Ausbildung der Persönlichkeit". Gegen Herbarts letzten Einspruch gewandt heißt dies also: Der Widerspruch hat seine Berechtigung in Rücksicht auf das endliche Ich, hindert aber nicht, das Absolute unter der Form des Ich zu fassen, da dies nicht notwendig mit dem Nicht-Ich behaftet ist, sondern sich auch ohne Nicht-Ich sich selbst vorstellen kann.

III. Gesamtresultat.

Versuchen wir nun das Gewonnene zusammenzufassen und zu einem Resultate zu gelangen.

Herbart geht von dem richtigen Gedanken aus, daß dasjenige, dem ich in meinem Denken ein Sein zuschreiben soll, beziehungslos muß gedacht werden können. Das heißt: das was als Seiendes gedacht werden soll, darf mein Denken nicht nötigen, von diesem zuerst Gedachten auf ein Andres hinüberzugehen. Wessen Gedanken ich nicht fassen kann, ohne ein Andres mitzudenken, ohne welches Andre es nicht gedacht werden könnte, dem kann kein Sein zugeschrieben werden. Damit wäre an und für sich noch gar nicht die Nötigung gegeben, ein solches Seiendes nun auch aus allen realen Beziehungen der Wirklichkeit herauszuheben und zu isolieren. Das thut aber Herbart. Die Seienden sind ewig gegeneinander selbständige und gleichgültige Dinge, ihr Sein ist die absolute Position, der nicht etwa nur der Gedanke an Beziehungen nach außen fern liegt, sondern die mit realer Wirksamkeit überhaupt jede wirkliche Beziehung des Dinges zu anderen Dingen hindert. So besteht also jedes Ding gleichsam in einer Welt für sich, keine Möglichkeit einer irgendwie gearteten Gemeinschaft unter denselben ist gegeben, denn sie sind ja Seiende, im Augenblick, wo die kleinste Beziehung sich anknüpfen wollte, würden sie zu „sein" aufhören. Kein Anlaß und keine Möglichkeit liegt vor, den Abgrund der Gleichgültigkeit, der sie trennt, zu überschreiten. Wie durch eine Zauberformel werden sie nun doch zu einem „Zusammen" berufen. Wer bringt sie

zusammen? Gott? Dann wären sie vor ihrem Zusammen doch schon in Relationen zu Gott, also nicht Seiende gewesen. Angenommen eine ursachlose Bewegung der Dinge, die doch den Dingen gleichgültig bliebe, wäre ein erlaubter Gedanke, und diese Bewegung brächte sie zusammen — was wäre es weiter? Sie sind einander gleichgültig, nichts Neues erfolgt. Und lassen wir diese absolute Isolierung der Realien, wenn auch unmotiviert fallen, so stehen doch einem wirkungsvollen Zusammentreten die Bestimmungen Herbarts über die Qualität des Seienden entgegen. Die Qualität des Seienden ist durchaus einfach, und das Hülfsmittel der zufälligen Ansichten ist eine Erschleichung. Auch jeder Veränderung steht die Einfachheit der Qualität entgegen. Denn eine einfache Qualität, die sich veränderte, gäbe sich selbst auf, wäre im selben Augenblick eine völlig andre geworden.

Unter der Voraussetzung der Herbartschen Seinslehre wird jede Erklärung der gegebenen Welt mit ihrem Geschehen unmöglich.

Lotze sucht nun diesen Mißstand mit der Wurzel auszureißen und greift in der Vollüberzeugung von der Unhaltbarkeit der Herbartschen Voraussetzungen zu dem schärfsten Radikalmittel. Er giebt eine dem Herbartschen Seinsbegriff direkt entgegengesetzte Definition vom Sein. Fand Herbart die Hauptbestimmung des Seins in seiner Beziehungslosigkeit, so behauptet Lotze gerade: Das Sein ist das Stehen in Beziehungen. Gemeint sind Beziehungen, die nicht unser Denken knüpft, sondern solche, die unter den Dingen selbst bestehen. Was ist das aber, das in Beziehungen steht? Die Herbartsche Qualität kann Lotze nun nicht mehr brauchen, denn sie widerstrebt jeder Beziehung und vor allem duldet sie keine Veränderung. Die Veränderlichkeit in der Welt des Daseins zu erklären, war ja aber das Hauptmotiv, die Arbeit von Neuem wieder zu beginnen. Diese Veränderlichkeit des Dinges und zugleich den Ersatz für die Aufgabe der Einfachheit der Herbartschen Qualität, eine gewisse Konstanz in dem Flusse der Veränderung, glaubte Lotze in der Bestimmung gefunden zu haben: Das Wesen des Dinges sei das Gesetz seines Verhaltens in den Beziehungen

zu anderen Dingen. Darin soll das Wesen des Dinges liegen ohne einen toten Punkt oder Rückhalt eines Subjekts, das sich etwa in der Weise jenes seines individuellen Gesetzes verhielte.

Soweit ist die Darstellung Lotzes vom Sein der Dinge ein Werk aus einem Guß. Das Sein der Dinge ist ihr Stehen in Beziehung, das Wesen der Dinge, die Qualität, wie sie Herbart bezeichnet hatte ist das Gesetz, das diese Beziehungen einheitlich regelt. Die Frage, ob es denn Beziehungen geben könne, ohne ein dahinterstehendes Etwas, das in Beziehungen träte, ist abgewiesen.

Nun tritt eine Wendung ein, die notwendig ist, die aber in Rücksicht auf das bisher Gewonnene nicht anders als eine Inkonsequenz bezeichnet werden kann.

In dem Gefühle, daß die Einheit des Dinges in der Vielheit seiner Veränderungen und Verhaltungsweisen durch das individuelle Gesetz doch noch nicht genügend gesichert ist, führt Lotze als neue Bestimmung in das Wesen der Dinge das Fürsichsein ein. Hiermit taucht plötzlich eine ganz neue Art des Seins auf, die nicht in den Beziehungen des Dinges zu anderen Dingen besteht. Das Sein der Dinge besteht also doch nicht ganz und gar in seinen äußerlichen Beziehungen, es ist durch das innerliche Fürsichsein zu ergänzen. Ja noch weiter geht Lotze und findet schließlich im Fürsichsein die einzig den Dingen zukommende Art wahrhaften Seins. Ist dies Fürsichsein das „wahrhafte" Sein der Dinge, so sind wir eben durch Lotze selbst gezwungen, von nun an das eigentliche Lotzesche Sein der Dinge in ihrem Fürsichsein zu finden.

Fügen wir hinzu, was Lotze vielfach betont, und was auch in unserer vorausgegangenen Darstellung hervorgehoben wurde, daß das Ich nicht notwendig mit dem Nicht-Ich behaftet ist, daß auch im endlichen Ich das Fürsichsein schon liegen muß, damit es überhaupt durch die Beziehungen und den Gegensatz zur Außenwelt zum Bewußtsein erweckt werden kann. Dann muß auch in den Dingen, soweit sie eben Dinge sind und das Fürsichsein genießen, dies Fürsichsein ein von der Außenwelt nicht Hervorgebrachtes, von den Beziehungen zur Außenwelt zunächst Unabhängiges sein.

Wenden wir dies an auf das vorher Gewonnene. Ist das Fürsichsein das eigentliche Sein der Dinge, so kommen wir zu dem innerhalb des Lotzeschen Gedankenkreises fürs erste überraschenden Resultate:

Entgegen allem früher von Lotze Behaupteten ist das eigentliche Sein der Dinge unabhängig von ihrem Stehen in Beziehungen. — Das beziehungslose Sein ist also nicht etwa nur eine blasse Abstraktion aus den vielartigen äußeren Beziehungen, in denen die Dinge stehen, sondern etwas ganz anderes als diese äußerlichen Beziehungen, ja das, wodurch diese Beziehungen, die im Thun und Leiden bestehen, erst möglich werden. Wir streifen also ab, was Lotze, durch den Eifer der Polemik gegen Herbart verführt, und sehr zum Schaden der Konsequenz und der Möglichkeit des Verständnisses seiner eigentlichen Meinung, Ungeeignetes in seine Darstellung hineingebracht hat, und glauben doch im Rahmen der eigentlichen Lotzeschen Ansichten zu bleiben, wenn wir als Resultat des Teils der Lehre Lotzes, der nur erst vom Sein der Dinge handelt, den Satz herausstellen: Das wahre Sein eines Dinges tritt zwar in der Wirklichkeit zu Tage nur gelegentlich seiner Beziehungen zu anderen Dingen, aber es besteht schon vor und außer diesen.

Noch von einer anderen Seite wird es klar, daß Lotzes Dinge, so lange wir nur ihr gegenseitiges Verhältnis zu einander betrachten, noch abgesehen von ihrem gemeinsamen Enthaltensein im Absoluten, eigentlich gegen einander absolut sind. In Wirklichkeit steht ja kein Ding in direkter Beziehung zu den Dingen seiner Nachbarschaft. Kein Faden der Beziehung spinnt sich von dem Einen hinüber zu dem Anderen, keins wirkt, wie uns der Augenschein freilich glauben machen will, in Wahrheit auf das Andre. Insofern also wären sie gegen einander absolut — ähnlich wie die Monaden Leibnitzens, deren jede ja, ohne ein Fenster nach außen, ihre eigene Welt in sich abspinnt. Wie bei Leibnitz, so liegen auch bei Lotze die realen Beziehungen eigentlich nicht im Querschnitt des Geschehens, sondern in dem gemeinsamen, rückwärts liegenden Ausgangs-

und Quellpunkt aller Dinge und alles Geschehens, in Gott, im Absoluten.*)

In diesem gemeinsamen Enthaltensein der Dinge im Absoluten liegt nun auch der schließliche, eigentliche und einzige Rechtsgrund, das absolute Sein ihnen dennoch abzusprechen. Sie sind ja trotz alledem nur Modifikationen des einen Absoluten, und als Modifikationen kommt ihnen kein selbständiges Sein, ja eigentlich gar kein esse, sondern nur ein inesse zu.

Zwei Hauptschwierigkeiten liegen in dieser Annahme Lotzes vom Verhältnis der Dinge zum Absoluten, die man entweder als unerklärliche Thatsachen hinnehmen oder zum Grund der Zurückweisung der ganzen Ansicht machen kann. Denn eine zwingende Beweisführung hat Lotze nicht gegeben und ist sich dessen selbst bewußt.

Die eine Schwierigkeit ist die: Wie kann das Eine Absolute von selbst in die Vielheit seiner Zustände auseinandergehen? Mit den Ausführungen über die logische und metaphysische Kopula hat Lotze zwar die abstrakte Logik, welche Einheit und Vielheit unvereinbar findet, in ihre Schranken zurückgewiesen; aber was denn nun eigentlich der Inhalt dieser metaphysischen Kopula sei, wie das Eine zur Vielheit sich ausbreitet und doch dabei Eins bleibt, hat Lotze, wie er selbst wohl weiß, nicht erklärt.

Noch drückender scheint mir die andere Schwierigkeit: Wie ist das inesse, das den Dingen als Modifikationen des Absoluten zukommt, mit dem Fürsichsein, das sie in gewisser Weise vom Absoluten loslöst, zu vereinigen? Ist dies eigentümliche Verhältnis ein Rätsel, in das wir nicht eindringen können, oder ist es geradezu ein Ungedanke? Wie ist es beispielsweise denkbar, daß die höheren geistigen Wesen, denen Lotze doch in ihrem Fürsichsein Willensfreiheit zugesteht, sich vermöge ihrer Freiheit, mit ihrer Kraft, die doch nur die Kraft des in ihnen

*) Mit dem Unterschiede freilich, daß das Zusammenpassen der Entwicklungsphasen der Dinge bei Leibnitz schon im einmaligen Akte der Weltschöpfung vorausbestimmt ist, während bei Lotze das Absolute diese Übereinstimmung jeden Augenblick durch seine den Dingen immanente lebendige Wirksamkeit neu hervorbringt.

gegenwärtigen Absoluten ist, gegen das Absolute und seinen göttlichen Willen bestimmen können? Ja der böse empörerische Wille bleibt nicht in dem eigenen Wesen des einzelnen persönlichen Wesens beschlossen, sondern er darf auf die Verhältnisse anderer Wesen, gegen den Willen des Absoluten, und doch auch mit seinem Willen und mit dessen Kraft, umgestaltend einwirken. Jede Regung innerhalb der Einzelwesen ist eine Regung, die das Absolute in sich selbst hegt, also auch die böse Regung, die gegen den sonst guten Willen des Absoluten gerichtet ist. Daher ist die Entstehung und das Vorhandensein des (moralisch) Bösen in der Welt nach Lotzes eigenem Bekenntnis ein unlösliches Rätsel (Mikr. III 610; R. Phil. 80). — Die Modifikationen sind Zustände, und wollen wir nach einer einigermaßen passenden Analogie suchen, so könnten wir die Modifikationen des Absoluten mit den Zuständen unserer Seele vergleichen. In unseren Traumgestalten könnten wir ein Gleichnis für jene für sich seienden Zustände des Absoluten gefunden zu haben meinen. Die Personen, die uns in unseren Träumen erscheinen, mit ihrem Reden und Thun sind nur Erzeugnisse unserer Seele, und doch genießen sie ein Fürsichsein abgelöst von uns selbst. Oft gegen unseren dringenden Wunsch sehen wir sie handelnd in die Traumwelt eingreifen, sie denken scheinbar manches, was nicht unsere Gedanken sind, ja sie wenden sich drohend gegen uns selbst, trotzdem der Schein des selbständigen Willens und der eigenen Kraft der Traumgestalt nur unsre Kraft und unser Wille ist. — Doch sollen wir ja mehr sein, als bloße Traumgebilde des Absoluten, und welch sinnloses Spiel wäre es, wenn das Absolute sich eine Welt vortäuschte, deren scheinbare Selbständigkeit doch nur wieder des Absoluten eigene Selbsttäuschung wäre!

Wie gesagt, zwingende Beweisgründe können uns nicht zur Hinnahme der Weltansicht Lotzes veranlassen. Indessen muß man zugestehen, daß, wer einer anderen Weltanschauung huldigt, unvermeidlich die unauflöslichen Fragen und die Widersprüche an anderer Stelle auftauchen sehen wird. Und, dies Urteil ist freilich nur ein sehr subjektives, das Lotzesche System genügt nach Möglichkeit zwei Bedürfnissen unseres Gemütes,

dem einen, die ganze Welt gotterfüllt zu wissen, und dem anderen, dennoch einen Spielraum für unser eigenes Wollen und Wesen gewahrt zu sehen. Beiden Forderungen scheint Lotze zu genügen, der einen durch die Annahme des göttlichen Absoluten, der andern durch das Fürsichsein der geistigen Einzelwesen. Der Widerspruch aber zwischen diesen beiden Forderungen, die das Denken immer entdeckt hat, wenn sie dieselben in ihre letzten Konsequenzen verfolgte, ist leider bei Lotze auch nicht gehoben und tritt eben in dem rätselvollen Gedanken der für sich seienden Modifikationen eines Absoluten ungelöst wieder hervor.

Suchen wir nun das Verhältnis der Seinslehre Lotzes zu der Herbarts mit kurzen Worten zu charakterisieren, so können wir 3 Stadien, die gleichsam schichtweise übereinanderliegen, in Lotzes Darstellung unterscheiden: In der gleichsam an der Oberfläche gelegenen ersten Schicht stellt Lotze eine der Herbartschen diametral gegenüberstehende Bestimmung des Seins auf. Das Sein ist nicht die absolute Position, sondern das Stehen in Beziehung. Im zweiten Stadium wird als das wahre Sein der Dinge das Fürsichsein gewonnen, und damit haben wir ein Sein gefunden, das schon vor den Beziehungen besteht, das also von den Beziehungen abgelöst gedacht werden kann. Hier läßt sich demnach eine gewisse Übereinstimmung mit Herbart aufweisen. Doch giebt Lotze nun in der letzten Schicht dem Ganzen den Unterbau des Absoluten und entfernt sich in sofern weit von Herbart, als er überhaupt dessen Pluralismus in Monismus übergehen läßt.

Der Ausgangspunkt des Lotzeschen Philosophierens hier in der Seinslehre ist Herbart. Mit ihm setzt er sich stets auseinander. Auch die Methode ist Herbartisch. Nicht in dialektischer Entwicklung aus Einem Grundprinzip gewinnt er das Ganze seiner Ansichten, sondern das treibende Element seiner Gedankenentwicklung sind die Widersprüche in den vorgefundenen Begriffen, die er aufnimmt und zu beseitigen sucht. Über Herbart hinauszugehen, wird er gleichfalls durch die Widersprüche veranlaßt, die er in den Herbartschen Begriffen noch auffindet. So wird er durch die Herbartsche Methode über

Herbart hinausgetrieben und seine Philosophie mündet wieder in den Strom der pantheistisch-idealistischen Gedanken ein, aus dem Herbart die Philosophie für immer herausgerettet zu haben glaubte.

Schluß.

Lotze ist somit vollständig aus dem Lager der Herbartianer herausgetreten. Indes erlauben wir uns zuletzt noch einige wesentliche Übereinstimmungen einer Modifizierung Herbartscher Ansichten, wie sie durch Strümpell (Einl. i. d. Phil. 1886) vorgenommen ist, und den Ansichten Lotzes nach der hier vorliegenden, durch Lotze selbst gebotenen Modifizierung hervorzuheben. Durch diese vergleichende Zusammenstellung möchten wir zum Schlusse der Meinung Ausdruck geben, daß die Systeme der beiden in Frage stehenden Philosophen, in der rechten Weise fortgebildet, sich nicht gegenseitig ausschließen, sondern daß ein weites Feld gemeinsamen Verständnisses und gemeinsamer Arbeit vor ihnen liegt.

Strümpell hebt hervor, daß, was als seiend gedacht werden soll, so muß gedacht werden können, daß ich nicht, um es überhaupt denken zu können, ein Andres mitdenken muß. Etwas, was ich diesen Anforderungen entsprechend denken kann, ist ein Seiendes. So lange wir uns nach der Weise des Realismus blos in der Welt der Einzeldinge bewegen, und das Verhältnis zum Lotzeschen Absoluten unberücksichtigt lassen, können wir sagen, Lotzes für sich seiende Dinge genießen in diesem ihrem Fürsichsein, das ja ihr wahres Sein ist, ein Sein, das den Anforderungen Strümpells genügt. Das Fürsichsein ist ja erst die Bedingung der Möglichkeit der Beziehungen der Dinge nach außen (des Thuns und Leidens), also ist das Fürsichseiende sicher in Gedanken wenigstens ablösbar von allen Relationen. In diesem Fürsichseienden wäre dann auch das Subjekt für die Beziehungen gefunden und hiermit dem mit Recht gegen Lotze erhobenen Einspruch genügt, der behauptet: Beziehungen ohne Bezogenes seien undenkbar.

Nun hebt Strümpell (ibid. 317) auch noch die Starrheit der Herbartschen Qualität auf: „durch die Prädikate der Po-

sitivität, der Einfachheit und Quantitätslosigkeit darf das Seiende nicht in solcher Weise isoliert und in sich selbst nicht so entleert werden, daß dem Denken nichts weiter übrig bleibt, als zu sagen, daß das Wesen schlechthin unverändert sich als das, was es ist, erhalte, und immer nur das bleibe, was es von Ewigkeit her war. Nach meiner Ansicht besteht vielmehr die Identität, also auch die Unveränderlichkeit eines realen Wesens darin, daß es anderen gegenüber nur innerhalb der Grenze seiner eigenen Natur wirken und leiden und auch nur innerhalb dieser Grenze sich selbst in sich entwickeln und fortbilden kann".

Lotzes Ausdrucksweise in dem ersten Stadium seiner Seinslehre will freilich gerade umgekehrt die Natur und Wesenheit des Dinges in dem Gesetz seiner Wirkungsweise ohne irgend welchen weiteren Rückhalt in dem Wesen des Dinges finden. Aber diese Auffassung paßt durchaus nicht mehr zu der Umbiegung, die Lotze seiner Seinslehre in dem Fürsichsein giebt. Ist dieses Fürsichsein angenommen, so dürfen wir nur sagen: Das fürsichseiende Ding äußert sich, wirkt und leidet und verändert sich in seinen Beziehungen so einheitlich, daß wir seine Verhaltungs- und Wirkungsweise in die Formel eines Gesetzes fassen können. Durch Lotze selbst also ist uns das Recht gegeben, als seine konsequente Meinung das hinzustellen, was Strümpell (383) als das allein Richtige behauptet: „umgekehrt, eben gerade dieses Gesetz, d. h. hier die dauernde Zusammengehörigkeit bestimmter Wirkungsweisen ist nur eine Folge von der sich stets gleich bleibenden Beschaffenheit eines und desselben Subjektes".

Auch in einem weiteren Hauptdifferenzpunkte Lotzescher und Herbartscher Anschauungen, in der Angelegenheit des „Zusammen" ist nach den Ergänzungen, die Strümpell diesem Begriffe zufügt, eine Annäherung oder wenigstens gegenseitige Verständigung nicht ausgeschlossen.

Strümpell erkennt an, daß das „Zusammen" Herbarts als „Gleichortigkeit" noch nicht der hinreichende Grund der Wirksamkeit zweier oder mehrerer Wesen, trotz ihres qualitativen Gegensatzes sein kann. 325: „Wären auch zwei Wesen in einerlei Ort, also räumlich zusammen, so brauchte doch nichts

zu geschehen .... Es würde aber auch nichts geschehen für den Fall, daß sie zwar in einerlei Ort und auch im Gegensatz aber doch nicht für einander durchdringlich wären. Durchdringlichkeit der Wesen aber würde auch wieder weiter nichts als ein „Zusammen" ohne jeden Erfolg sein, wenn nicht der Ausdruck „durchdringlich" den Sinn hat, daß im örtlichen Zusammen zweier Wesen A und B die Qualität des einen in irgend welcher Weise von der Qualität des anderen erreicht oder affiziert wird".

Durchdringlichkeit muß also selbst schon eine Art Störung des einen Wesens durch das andre sein. So muß der Begriff der Durchdringlichkeit richtig gefaßt werden, daß: „zwei Wesen sind für einander durchdringlich, oder durchdringen einander, nichts andres heißt, als: sie affizieren sich oder sie wirken aufeinander". Herbart begeht nach Strümpell den Fehler, daß er die Kausalität, das gegenseitige Wirken der Wesen, das er erst ableiten will, schon in den Prämissen voraussetzt. Herbart glaubt die Störung als aus dem Gegensatz der Qualitäten sich von selbst ergebend folgern zu können, während doch schon eine gegenseitige Störung, eben die Durchdringlichkeit, vorausgesetzt werden muß, um den Gegensätzen einen realen Erfolg zu ermöglichen. „Das zu Deduzierende wird in Herbarts Theorie schon fertig vorausgesetzt, wird aber übersehen". 327: „Schließlich überzeugt man sich davon, daß auch die Durchdringlichkeit und die Durchdringung doch nur ein Postulat ist, welches da jenes Wort in seinem wahren Sinne schon die Kausalität, die erst abgeleitet werden sollte, selbst bezeichnet, in seinem objektiven Werte unserem Verstande unbegreiflich ist".

Ganz ähnlich waren ja nun die Bedenken Lotzes gegen das Herbartsche „Zusammen": Herbart habe die Aufstellung des Postulats voreilig schon als seine Erfüllung angenommen. Und seine Annahme, alle Dinge seien in ewigem Zusammen als Modifikationen des Einen Absoluten, ist ein kühner und jedenfalls genialer Versuch, eben jene „unbegreifliche Durchdringlichkeit" der Dinge noch einen Schritt weiter begreiflich zu machen. Freilich stößt Lotze dann an Stelle dieser aufgeklärten bald auf neue Unbegreiflichkeiten.

Fassen wir also Lotzes Seinslehre in unserer schließlich aufgestellten Form und den Herbartianismus in der Gestalt, die ihm Strümpell giebt, so wäre ein weites Feld gegenseitigen Einverständnisses gewonnen. So lange wir uns wenigstens in der Welt den Einzeldinge bewegen, würde kein durchgreifender Gegensatz mehr zu Tage treten. Nur da, wo der Anhänger Lotzes mit seinem Meister in die dämmernden Tiefen des gemeinsamen Grundes aller Dinge einzudringen sucht, würde der Herbartianer, der das helle Licht liebt, zurückbleiben und die wagende Spekulation als den Sprung ins Ungewisse zurückweisen.

Zitierte und benutzte Schriften:

Lotze: Logik. 1880. Lpz. 2 Aufl.
„ Metaphysik. 1884. 2. Aufl.
„ Mikrokosmus. 1884. 4. Aufl.
„ Grundzüge der Metaphysik. 1887. 2. Aufl.
„ Grundzüge der Religionsphilosophie. 1884. 2. Aufl.
Herbarts Werke. Hsg. v. Hartenstein. 1851. Bd. IV.
Klein, Lotzes Lehre vom Sein und Geschehen. 1890.
Strümpell, Einleitung in die Philos. 1886.
Zeitschrift für exakt. Philos. Jg. VIII. 1869.
Hegel, Encyklopädie der Ph.
Kant, Kritik der r. Vernunft.
Thilo, Geschichte der neueren Ph. 1881. 2. Aufl.

Lebenslauf.

Georg Heinrich Theodor Simon wurde als Sohn des Lehrers Simon in Fambach, Kreis Schmalkalden, am 11. August 1860 geboren. Nach zurückgelegtem Elementarunterricht besuchte er von 1873—76 die Realschule zu Schmalkalden, 1877—78 das Gymnasium zu Hersfeld, von da bis Ostern 1881 das Gymnasium zu Schleusingen. Nach Erlangung des Reifezeugnisses auf letztgenannter Schule bezog er die Universität Leipzig, ging nach drei Semestern 1882 nach Jena, von dort Ostern 1884 nach Berlin. In Leipzig widmete er sich vornehmlich Studien aus dem Kreise der philosophischen Vorlesungen, in Jena studierte er Theologie und Philosophie, in Berlin Theologie. Ostern 1885 in Berlin exmatrikuliert, bestand er im Herbst desselben Jahres das erste theologische Examen zu Münster i. W., übernahm danach bis Ende des Jahres 1886 interimistisch den evangelischen Religionsunterricht am katholischen Gymnasium zu Münster. Am 1. April 1887 wurde er in das Königliche Domstift zu Berlin aufgenommen, bestand im Mai desselben Jahres seine zweite theologische Prüfung in Münster i. W. und verblieb im Domstifte bis zum Februar 1888. Jetzt wurde ihm die Pfarrstelle zu Krausnick, Diözese Königswusterhausen, übertragen, und April 1890 trat er sein gegenwärtiges Amt als Schloßprediger in Kottbus an.

PLEASE DO NOT REMOVE
CARDS OR SLIPS FROM THIS POCKET

UNIVERSITY OF TORONTO LIBRARY

B
3298
R35S5

Simon, Theodor
Darstellung der
Seinslehre Lotze's in ihrem
Verhaltnis zu der Herbarts

UTL AT DOWNSVIEW
D RANGE BAY SHLF POS ITEM C
39 14 08 13 12 014 3